.e JAARGANG Nr 5 - 1951

GEREFORMEERD THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

KOK

KAMPEN

Eindredacteur : Prof. Dr F. W. GROSHEIDE
Amsteldijk 85, Amsterdam (Z)

INHOUD:

UITGAVE VAN J. H. KOK N.V. TE KAMPEN

CHALCEDON
451 – 1951

DOOR

Dr D. NAUTA

In October van dit jaar is het vijftien eeuwen geleden, dat het oecumenisch concilie te Chalcedon vergaderde.

Over de grote belangrijkheid van deze kerkhistorische gebeurtenis kan moeilijk twijfel bestaan. Zo roept dit eeuwjaar vanzelf op tot herdenken. Wij mogen aannemen, dat er op allerlei wijze aandacht aan geschonken zal worden. In boeken en tijdschriftartikelen zal men de veelzijdige betekenis van deze synode en van haar belijdenis-uitspraak in het licht trachten te stellen. Niet het minst van Roomse zijde mogen wij over dit onderwerp verschillende en stellig interessante bijdragen tegemoetzien.

Het zou zeer te betreuren zijn, wanneer in dit opzicht Gereformeerde theologen zich volstrekt afzijdig hielden en over Chalcedon het zwijgen bewaarden. Het valt niet te ontkennen, dat er onder ons een zekere neiging gevonden wordt het herdenken te beperken tot gebeurtenissen, die zich in den loop des tijds in en rondom onze eigen kerken afgespeeld hebben. Daar komt het in de practijk althans vrijwel op neer. Soms moge het nog gelukken, ook wat er gedurende de eeuwen sedert de Reformatie aan belangrijks voorgevallen is, mede binnen den gezichtseinder te betrekken. Maar telkens weer blijkt het de grootste moeite te kosten, onze verbondenheid aan het tijdperk, dat ligt vóór de dagen der Kerkhervorming, in daadwerkelijke beoefening te brengen. En toch is het onloochenbaar, dat wij aan onze geestelijke vaderen uit de eerste eeuwen der kerk onnoemelijk veel te danken hebben. Kerkelijk en theologisch teren wij, van dag tot dag, mede op de resultaten, die de machtige geloofsworsteling van die vervlogen eeuwen opgeleverd heeft. Als het goed is, moet de herinnering er aan een warm gevoel van diepe erkentelijkheid in onze harten gaande maken.

Trouwens, Calvijn en in het algemeen de mannen der Reformatie zijn ons in dit voetspoor voorgegaan. Zij hebben steeds een overvloedige belangstelling aan den dag gelegd voor wat er in de oude kerk gebeurd is. Er was hun niet weinig aan gelegen, te doen uitkomen dat zij met haar een nauwe gemeenschap wensten te bewaren. Telkens weer werd door hen in de controvers met Rome de eenheid met de kerk der eerste eeuwen opzettelijk naar voren gebracht en sterk beklemtoond.

Een artikel over Chalcedon mag daarom in dit tijdschrift niet ontbreken. De beschikbare ruimte laat echter het opnemen van een uitvoerige verhandeling niet toe. Het is dus niet mogelijk alle kwesties, die aan Chalcedon vastzitten, te vermelden en nader toe te lichten. Ik moet mij beperken tot het leveren van enkele summiere beschouwingen. Zo is het niet meer dan

een uiterst bescheiden bijdrage, die gewijd wordt aan de herdenking van het vierde oecumenisch concilie.

Een uitbundige lofrede moet men niet verwachten. Het is voor een Gereformeerd theoloog, en trouwens niet alleen voor hem, ondoenlijk het aangekondigde onderwerp niet met enige opmerkingen van zeer critischen aard in te leiden.

De omstandigheid, dat in sommige Gereformeerde belijdenisgeschriften, waarvan met name de *Confessio Helvetica posterior* de aandacht moet trekken, Chalcedon met nadruk en met ere vermeld wordt [1]), is geen reden om deze critiek terug te houden. Men dient er namelijk op te letten, dat op de bedoelde plaatsen uitsluitend sprake is van de belijdenis, die te Chalcedon geformuleerd werd. Nergens ontdekt men evenwel in die confessies ook maar enige aanwijzing, dat het de bedoeling zou zijn dit concilie met al het daar verhandelde volledig te dekken. De mogelijkheid van iets dergelijks mag bij voorbaat als uitgesloten beschouwd worden. Voor wie het standpunt van Calvijn ten opzichte van de oude concilies kent [2]), behoeft dienomtrent geen twijfel te bestaan.

Gaan wij nu het verloop van de synode na en betrekken wij daarbij, hetgeen onvermijdelijk is voor een goed inzicht, ook haar voorgeschiedenis en haar achtergrond [3]), dan vinden wij zelfs heel wat stof tot critiek. Eerste taak zal zijn deze bewering met een gedocumenteerd betoog te staven en aan de hand van enkele voorbeelden nader te illustreren.

Al direct moet het de aandacht van den opmerkzamen beschouwer trekken, dat in de kerkelijke aangelegenheden, die te Chalcedon toch in geding

---

[1]) *Conf. Helv. post.*, cap. XI slot (E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, S. 186). Het is overigens merkwaardig, dat de meeste, en juist belangrijke Gereformeerde confessies Chalcedon niet noemen.

[2]) Vgl. J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, 1938.

[3]) Al het materiaal vindt men bijeen in de op voortreffelijke wijze door E. Schwartz uitgegeven *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. II: *Concilium universale Chalcedonense*, 6 vol. (1932—1938). Van een volledige litteratuuropgave moet ik afzien, daarvoor zij verwezen naar de handboeken.

Goede uiteenzettingen geven o. m.: L. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Eglise*, t. III (1911), p. 389—454 (nog altijd de beste); G. Bardy, in: *Hist. de l'Eglise* par Fliche et Martin, IV (1937), p. 211—240; K. Müller, *Kirchengeschichte* I, Erster Halbband (1941), § 51. Voorts noem ik E. Caspar, *Gesch. des Papsttums* I (1930), S. 511—531; M. Goemans O. F. M., *Het algemeen concilie in de vierde eeuw* (1945); en naast de bekende dogmahistorische handboeken: Ch. E. Raven, *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the early Church*, Cambridge (1923); J. S. MacArthur, *Chalcedon*, London (1931); H. Maurice Relton, *A study in Christology. The problem of the relation of the two natures in the person of Christ*, London (1934); R. V. Sellers, *Two ancient Christologies. A study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of christian doctrine*, London (1940). Op raadpleging vooral van deze werken steunt mijn eigen uiteenzetting.

Eindelijk vermeld ik nog als belangrijk, maar niet door mij geraadpleegd: A. Spindeler, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christolog. Glaubenskämpfen des 4 und 5 Jahrhunderts*, Paderborn, 1938; en R. Devreesse, *Le patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu' à la conquête arabe*, Paris, 1945.

waren, de wereldlijke overheid zo veel in te brengen heeft gehad. Haar invloed op den gang van zaken was niet gering. Nu heeft zich dat verschijnsel niet uitsluitend in Chalcedon voorgedaan. Hetzelfde kunnen wij eveneens bij de andere oecumenische concilies, te beginnen met dat van Nicea, constateren. Deze concilies hebben niet een bij uitsluiting of ook maar bij uitstek kerkelijk karakter gedragen. Men zou ze even goed en met niet minder goed recht als rijksconcilies kunnen aanduiden. Chalcedon vormt dus in het genoemde opzicht geen uitzondering. Maar de algemeenheid van dat karakter heft allerminst het bezwaar op, dat men moet hebben tegen den buitengewonen invloed des keizers in specifieke aangelegenheden van de kerk. Evenmin kan daartoe leiden de overweging, dat in de eigenaardige constellatie van dien tijd een andere verhouding van overheid en kerk zich moeilijk liet denken.

De bedoelde invloed bleef ook allerminst beperkt tot zaken van louter formelen aard, al is toe te geven, dat deze er een voornaam bestanddeel van uitmaakten. Het was integendeel zo, dat de synode geen uitspraak van enig belang vermocht te doen, of de keizer moest zich met de tendenz er van geheel kunnen verenigen. Haar beslissing moest, om instemming en goedkeuring te verwerven, volkomen passen, of althans in te passen zijn, in zijn algemene rijkspolitiek.

Leo van Rome had als zijn uitdrukkelijk verlangen te verstaan gegeven, dat het concilie in het Westen zou belegd worden. Zo niet, dan bestond er naar zijn oordeel aan het houden van een concilie in het geheel geen behoefte en behoorde men zich algemeen, zonder verder beraad af te wachten, bij zijn uitspraak, die met duidelijke woorden vervat was in zijn brief aan Flavianus van Konstantinopel, neer te leggen. Keizer Marcianus, of eigenlijk juister gesproken keizerin Pulcheria, want in kerkelijke zaken overheerste haar stem, stoorde zich aan dien wens niet. De keizerlijke beslissing luidde, dat de grote synode naar Bithynië zou samengeroepen worden. En alle bisschoppen, die van Rome incluis, hadden zich daarnaar gewoonweg te voegen.

Aanvankelijk was het de bedoeling, dat het concilie in Nicea, waar men ook in 325 vergaderd had, zou bijeenkomen. Maar deze afspraak werd gewijzigd, toen bleek dat de belangen des rijks de voortdurende aanwezigheid van den keizer in Konstantinopel dringend vorderden. Omdat hij een zo nauw mogelijk contact met de vergadering der bisschoppen onmisbaar achtte, bepaalde de keizer nu — het gebeurde op 22 September, dus weinig meer dan twee weken vóór de opening van het concilie —, dat haar zetel verplaatst moest worden naar Chalcedon. Deze stad was nog aanmerkelijk gunstiger gelegen dan Nicea, onder het directe bereik van het hof, slechts door de wateren van den Bosporus van Konstantinopel gescheiden, alleen iets meer zuidwaarts. Daar, even buiten de poort, op een hoogte, die een prachtig uitzicht bood op de residentiestad, verhief zich de basiliek van de heilige Euphemia. Dit kerkgebouw was het, dat tot vergaderplaats bestemd werd [4]).

---

[4]) Zie voor de geografische en archaeologische bijzonderheden van stad en land Cabrol et Leclercq, *Dict. d'Arch. chrétienne et de liturgie* III, col. 90—130; V. Schultze, *Altchristl. Städte und Landschaften* II Erste Hälfte (1922), S. 237—257, Zweite Hälfte (1926), S. 407—419.

Ook nadat de zittingen eenmaal begonnen waren, ging de keizer voort met zijn autoriteit te laten gelden. Zijn commissarissen, die ten getale van niet minder dan achttien aanwezig waren, hadden de leiding in handen. Buiten hen om kon er weinig gebeuren. Een sterke stroming in de vergadering wilde er zich toe bepalen de oude, reeds bestaande geloofsvormen te herhalen en te bevestigen. De leiding was het met deze zienswijze evenwel niet eens. Zij streefde naar het tot stand brengen van een nieuwe geloofsformule en zette haar wil door. Het beoogde resultaat werd metterdaad bereikt, al zou men het een overwinning in niet meer dan formeel opzicht kunnen noemen. Zakelijk toch bracht de uitspraak, die aanvaard werd, weinig nieuws, omdat zij opgesteld was in nauwe aansluiting bij de formulering, voorkomende in belangrijke documenten, die in de conflicten der voorafgaande jaren reeds goede diensten hadden bewezen. Niettemin werd de totstandkoming en aanvaarding van de nieuwe formule als een gebeurtenis van zo beslissend gewicht beschouwd, dat de keizer zijn residentie verliet om in eigen persoon, omstuwd door een talrijk gevolg, ter zitting te verschijnen. De vijf en twintigste October werd zo de grote dag van de synode. In het Latijn hield de keizer een officiële toespraak, die daarna in het Grieks vertaald werd. Vervolgens had de plechtige voorlezing plaats van de vastgestelde geloofsbelijdenis als ook van de namen der honderden ondertekenaars. Door de hoge tegenwoordigheid en vooral ook de souvereine goedkeuring van den keizer werd op deze manier luister bijgezet aan dit hoogtepunt in de geschiedenis van het concilie.

Ik kom tot een tweede verschijnsel, dat aanleiding geeft voor het plaatsen van een critische noot. Het concilie blijkt ingeschakeld geweest te zijn in een machtsstrijd, die reeds tal van jaren de kerk in de oostelijke helft van het rijk verdeeld hield. Om dit te verduidelijken moet ik in de geschiedenis van die periode met haar eigenaardige conflicten even teruggrijpen.

Bij den strijd, dien ik op het oog heb, was in geding de kwestie van den voorrang tussen de voornaamste bisschopszetels, te weten die van Alexandrië, die van Antiochië en die van Konstantinopel. Elk van de drie patriarchen, die deze zetels bezetten, meende voor zijn aanspraken op de hoogste plaats goede gronden te kunnen aanvoeren. Slechts voor een deel was het mogelijk die in verband te brengen met de allereerste periode van de christenheid en zo te denken aan een instelling der kerken door de apostelen. In dat opzicht moest met name de bisschop van Konstantinopel het tegenover zijn medepretendenten geheel afleggen. Het oude Byzantium had nooit met enig apostel iets van doen gehad. De kansen van dezen bisschop waren evenwel sterk gestegen, nadat in die stad de keizer zijn residentie gevestigd had. Want op dit nieuwe Rome straalde de glans af, waarin als een erfenis der eeuwen de stad van dezen naam in het Westen mocht delen. Als vanzelf kreeg daardoor ook de bisschop van de keizerlijke residentie meer aanzien. Op het algemene concilie in 381 vond zijn positie als uitgaande boven die van alle bisschoppen in de oostelijke helft des rijks een zekere erkenning.

Gedurende de zeventig jaren, die daarna volgden tot Chalcedon, bleef deze positie echter niet onaangevochten. Nooit feller dan juist in deze periode heeft de strijd om de macht tussen de verschillende bisschopszetels gewoed. En daarmede waren, haast onwillekeurig, nog andere belangen gemoeid dan enkel de vraag, aan welken bisschop in de kerk het recht

op den voorrang zou toekomen. Van bijzondere betekenis was vooral, dat met den strijd hierover nog een andere strijd annex was. Deze had betrekking op de theologische standpunten, gelijk die voorgestaan werden door de twee scholen, waarvan men kan zeggen dat zij de denkwijze in de kerk vrijwel beheersten, namelijk door de school van Alexandrië en die van Antiochië. In een ander verband moet ik nog nader op deze standpunten ingaan. Hier zij volstaan met de opmerking, dat het voor de tijdgenoten uiterst moeilijk, ja ondoenlijk bleek beide kwesties van elkander gescheiden te houden en de theologische opvattingen louter en alleen naar eigen mérites te beschouwen en te beoordelen. De vraag naar de waarheid geraakte min of meer naar den achtergrond. Op het eerste plan stond gedurig weer de strijd om de macht.

In den loop van de vermelde periode gelukte het aan den bisschop van Alexandrië zijn invloed, ten koste van zijn collega in Konstantinopel, op geduchte wijze te versterken. Ik mag wel in het enkelvoud spreken. Want de twee mannen, die gedurende niet minder dan bijkans zestig van de zeventig jaren, die wij overzien, den zetel van Alexandrië bezetten, waren niet slechts door bloedverwantschap aan elkander verbonden, maar toonden zich ook bij hun optreden geheel één in doel en streven. Na Theophilus, die van 385 tot 412 het bisschopsambt bekleedde, volgde tot 444 diens neef Cyrillus. Scrupuleus in het gebruiken van middelen om hun politiek te doen slagen en hun doel te bereiken, was geen van beiden. Cyrillus overtrof evenwel zijn oom in bekwaamheid en stellig ook in theologisch inzicht. In hun eigen dioecese genoten zij een unieke positie: er heerste in Egypte een straffe eenheid, gelijk in geen ander ressort werd aangetroffen; alle bisschoppen moesten er van Alexandrië hun wijding ontvangen. Voorts konden de patriarchen bij het ondernemen van acties staat maken op de aanhankelijkheid en den onvoorwaardelijken steun van een machtige schare monniken, die de woestijnen van Egypte bevolkten. De massa kwam voor hen in beweging en hielp hun aan hun streven de nodige kracht bij te zetten. Een factor, die almede in hun voordeel werkte, was de omstandigheid, dat na den dood van Theodosius den Grote (395) zwakke keizers regeerden. Dezen leenden aan gunstelingen het oor en toonden zich toegankelijk voor allerlei invloeden van buiten, ook wanneer die met minder faire middelen te werk gingen.

Tot tweemaal toe werd een bisschop van Konstantinopel als gevolg van een door Alexandrië opgezette en geleide actie genoodzaakt zijn zetel te ruimen. Beide keren betrof het figuren van formaat, die op een groot gezag konden bogen. Eerst gebeurde het met Johannes Chrysostomus. Deze had zijn bisschopsambt ontvangen tegen den zin van den clerus in Konstantinopel, alleen dank zij den steun hem door den eunuch Eutropius bij den keizer verleend. Vanwege zijn ascetische leefwijze stond hij bij het volk in hoog aanzien. Hij was op het aanbrengen van allerlei hervormingen in het kerkelijk leven bedacht. En zijn energieke houding droeg er niet weinig toe bij, dat de zetel van Konstantinopel zijn directe invloedssfeer over een belangrijk gedeelte van Klein-Azië kon uitbreiden. Maar hij stuitte op verschillende weerstanden, die Theophilus van Alexandrië zich ten nutte maakte om dezen voortreffelijken vertegenwoordiger der Antiocheense school ten val te brengen. Zo werd Chrysostomus in 403 afgezet; enkele jaren later stierf hij in ballingschap.

De tweede, aan wien een soortgelijk lot wedervoer, was Nestorius, eveneens een aanhanger van de Antiocheense theologie en uit deze stad in 428 naar Konstantinopel als bisschop geroepen. Zijn overmatig ijveren voor de opvattingen van zijn school viel bij velen niet in goede aarde. Bij de conflicten, die daaruit ontstonden, speelde ook nog zijn gemis aan voorzichtig beleid hem parten. Het was niet te verwonderen, dat zijn machtige en geslepen rivaal Cyrillus de hem geboden kans om in troebel water te vissen, met beide handen aangreep. Hij ontwikkelde tegen Nestorius een actie en wist zich daarbij het bondgenootschap te verwerven van den bisschop van Rome. Het slot liet niet lang op zich wachten. Het concilie te Efeze in 431 bracht de veroordeling van Nestorius. Deze zag zich genoodzaakt zijn zetel te verlaten en naar Antiochië een goed heenkomen te zoeken.

Het spreekt vanzelf, dat de geschetste gebeurtenissen het aanzien van Konstantinopel, waar in de tussengelegen jaren geen grote figuren tot het bisschopsambt waren geroepen, niet ongeschokt liet. Tegelijkertijd betekende de val van twee zo eminente vertegenwoordigers als Chrysostomus en Nestorius binnen een vrij kort tijdsbestek voor de Antiocheense school een zware slag. Alexandrië glorieerde natuurlijk in dit alles. Het scheen, dat haar bisschop flink op weg was niet enkel Antiochië, maar evenzeer Konstantinopel geheel te overvleugelen. Met het concilie van Efeze had Cyrillus een hoogtepunt van macht bereikt.

Dit wilde nog niet zeggen, dat zijn woord ook reeds overal gezag had en oefende. De gang van zaken te Efeze, waar tegenover zijn synode Johannes van Antiochië een tweede vergadering stelde, bewijst wel anders. Ook de moeilijkheden, die naar aanleiding van deze scheiding in meer dan één opzicht rezen, laten dienomtrent geen twijfel over. Het mocht den keizer gelukken een pacificatie tot stand te brengen, die beklonken werd door de verzoeningsformule van 433. Cyrillus moest van de uitspraken, die hij in zijn anathematismen tegen Nestorius gericht had, de scherpe kanten afnemen. Maar voor het overige was hij de man, die vrijwel over de gehele linie als overwinnaar uit het strijdperk trad. Want de onder leiding van Memnon van Efeze en van hem in 431 gehouden synode vond als algemeen concilie erkenning, terwijl men ook in Antiochië, zij het ook dat sommigen weigerden daarin mede te gaan, zich bij de veroordeling van Nestorius neerlegde. En Proclus, die in 434 op den bisschopszetel van Konstantinopel plaats nam, stond meer aan de zijde van de Alexandrijnse dan van de Antiocheense theologie.

Allengs trad er nu evenwel een wending in ten gunste van de positie van Antiochië. Een aanwijzing in die richting was reeds het feit, dat in het begin van 438 het lijk van Chrysostomus naar Konstantinopel overgebracht en aldaar bijgezet kon worden. Maar vooral gedurende de veertiger jaren werd de invloed van Antiochië merkbaar versterkt. Na den dood van Johannes werd diens neef Domnus bisschop (omstreeks 443). Deze bleek een flinke figuur te zijn, die niet schroomde de door Alexandrië gevoerde politiek te doorkruisen. Vooral nadat Cyrillus in den zomer van 444 weggevallen was en hij door één zijner diakenen Dioscorus als opvolger vervangen was, deed Domnus van die gezindheid blijken. Dioscorus maakte zich namelijk door zijn optreden tegen de nagelaten betrekkingen van zijn voorganger in bepaalde kringen gehaat. Nog op het concilie van Chalcedon zouden naar aanleiding daarvan geestelijken uit Alexandrië klachten in-

dienen. Het kon schijnen, dat men voor dezen nieuwen patriarch niet zo beducht behoefde te zijn als voor Cyrillus.

Domnus waagde het tot bisschop van Tyrus een zekeren Irenaeus te wijden, die indertijd als vriend van Nestorius had bekend gestaan. Reeds enige jaren eerder was Edessa gewonnen. Daar had Rabbula, een vroegere aanhanger van Nestorius, zijn oude standpunt geheel losgelaten en zo scherp mogelijk tegen de Antiocheense theologie positie gekozen. Hij behoorde tot degenen, die van de verzoeningsformule van 433 niets hadden willen weten. Maar in 435 trad in zijn plaats Ibas, die juist met hart en ziel deze theologie was toegedaan. Hij zorgde er dan ook voor, dat verschillende bisschopszetels in zijn gebied weer door gelijkgezinden ingenomen werden. Hetzelfde gebeurde eveneens in andere gedeelten van de dioecese van het Oosten. Aan de onderlinge verdeeldheid, die een tijdlang de kracht van Antiochië had gebroken, kwam allengs een einde. Algemeen ging men zich scharen om den patriarch Domnus. Van hoog belang was daarbij de ruggesteun, dien Domnus in theologisch opzicht ondervinden mocht van Theodoretus, den geleerden bisschop van Cyrrhus, wiens betekenis voor het Oosten men wel op één lijn heeft gesteld met die van Augustinus voor het Westen. Theodoretus gold in breden kring als een autoriteit bij uitnemendheid. Tegenover hem kon Alexandrië niemand plaatsen van gelijk gezag, en zeker niet na den dood van Cyrillus.

Onder dit alles bleven de betrekkingen met Konstantinopel goed. Proclus maakte geen bezwaar de nieuwe bisschoppen, ook dien van Tyrus, te erkennen. Zijn belangstelling richtte zich op een ander doel. Hij was er namelijk op bedacht den invloed van zijn zetel in Klein-Azië te versterken en dien zo mogelijk uit te breiden over Illyrië, ten koste van Rome's gezag. Na zijn sterven in Juli 446 werd tot opvolger benoemd één van zijn presbyters, Flavianus geheten. Deze stond in zijn opvattingen aan de zijde van de Antiocheense school. Een sterke figuur was hij blijkbaar niet. Maar zijn aanwezigheid op den bisschopszetel van Konstantinopel kon aan Dioscorus niet aangenaam zijn. De tegenstellingen gingen zich opnieuw toespitsen.

De strijd concentreerde zich om den persoon van den archimandriet Eutyches. Deze bestreed de gedachte van Antiochië en toonde zich een aanhanger van de Alexandrijnse theologie à outrance. Hij kon rekenen op de enthousiaste instemming van de meer dan driehonderd monniken, die zijn klooster te Konstantinopel bevolkten. Van veel grotere betekenis nog dan deze populariteit was de omstandigheid, dat hij in hoge gunst stond bij Chrysaphius, den opperkamerheer van Theodosius II. Sedert 441, nadat keizerin Eudokia, vervreemd van haar gemaal, ver weg in Jeruzalem was gaan wonen en Theodosius' zuster Pulcheria op den achtergrond geraakt was, beschikte deze man aan het hof over een vrijwel onbeperkten invloed. Wie daarom deelde in de gunst van Chrysaphius, vond zonder missen den keizer op zijn hand.

De Antiocheners kregen dit al spoedig te ervaren, toen zij, Theodoretus in 447 in zijn geschrift *Eranistes* tegen Eutyches, Domnus in een brief aan den keizer, hun bezwaren inbrachten en eigen standpunt verdedigden. Bij rescript van 16 Februari 448 werd een verbod uitgevaardigd van geschriften, die niet conform waren aan de belijdenis van Nicea, die van Efeze en die van Cyrillus. Hiermede werd in feite de verzoeningsformule van 433 op zij gezet en de theologie van Alexandrië tot maatstaf der orthodoxie ver-

heven. Veelzeggend was voorts de verklaring, dat bisschop Irenaeus niet langer op zijn zetel te Tyrus geduld kon worden. Tegelijkertijd liet ook Dioscorus zich niet onbetuigd. Hij verlangde van Domnus opheldering omtrent bepaalde uitlatingen, die Theodoretus zich veroorloofd had in zijn preken.

Een conflict kon niet uitblijven, vooral niet toen in November 448 een synode te Konstantinopel zich met het geval inliet en Eutyches als presbyter afzette. Flavianus ging hiertoe slechts aarzelend over, onder sterken aandrang van denzelfden man, die indertijd eveneens tegen Nestorius de kat de bel had aangebonden, van Eusebius, bisschop van Dorylaeum. Mocht men zich in Antiochië door dit beslist optreden gesterkt gevoelen, Dioscorus zag daar een uitdaging in, die tegen Alexandrië gericht moest zijn. Voor hem werd het nu tot een kwestie van prestige.

De keizer besloot tot bijeenroeping van een concilie. Dit kwam in Augustus 449 samen te Efeze. Theodoretus was er opzettelijk buitengehouden. Ibas van Edessa was gevangen gezet. De leiding berustte geheel bij Dioscorus en diens medestanders, tot wie Juvenalis van Jeruzalem behoorde. Over den uitslag kon dusdoende moeilijk twijfel bestaan. Eutyches werd gerehabiliteerd. Vooraanstaande mannen van de tegenpartij werden afgezet: Eusebius, Flavianus, die kort daarna in ballingschap overleed, en verschillende bisschoppen in het Oosten. Ook Domnus verdween van het toneel, doordat hij zich terugtrok in zijn vorig klooster te Jeruzalem. Het werd een radicale overwinning voor Alexandrië en daarmede voor de theologie van Cyrillus, eigenlijk nog vollediger dan op het eerste in Efeze gehouden concilie behaald was. Eén verschilpunt deed zich evenwel voor, dat zou blijken belangrijke gevolgen met zich mee te brengen. Dezen keer ontbrak het bondgenootschap met Rome, dat in 431 voor Cyrillus een zo waardevol resultaat opgeleverd had. Wel had Eutyches niet nagelaten ook bisschop Leo aan te klampen. Maar deze had zich op ondubbelzinnige wijze aan den kant van Flavianus geschaard en de excessieve Alexandrijnse opvatting, zoals zij door Eutyches voorgestaan werd, afgewezen. Niet Alexandrië, maar Konstantinopel kon in het thans gerezen conflict op den steun van Rome staat maken.

Met dit al was het niet te verhinderen, dat Alexandrië vooreerst over heel de linie aan de winnende hand was. En wie zal zeggen, hoe ver deze ontwikkeling wel zou zijn voortgeschreden, als niet de dood van keizer Theodosius II (28 Juli 450) een onverwachte wending veroorzaakt had? Chrysaphius verloor ineens allen invloed en werd om het leven gebracht. Het nieuwe bewind toonde zich toegankelijk voor de ernstige bezwaren, die van verschillende kanten ingebracht waren tegen de uitspraken van de roversynode van Efeze, gelijk zij, op grond van een door Leo gebezigde uitlating, in de geschiedenis bekendheid zou behouden, en waarvoor Theodosius en zijn gunsteling aldoor doof waren gebleven. Zo kwam het concilie van Chalcedon tot stand. Dit bezorgde in den machtsstrijd van nu zeventig jaren weer eens de overwinning aan de onderliggende partij. Dioscorus werd veroordeeld en afgezet, zij het dan niet wegens afwijking van de rechte leer, maar op grond van een vergrijp tegen de goede orde. Aan Alexandrië werd een geduchte nederlaag toegebracht. En Konstantinopel trad versterkt uit den strijd te voorschijn.

Een critische instelling tegenover het concilie van Chalcedon laat zich

eindelijk rechtvaardigen nog door een derde verschijnsel, dat met het vorige min of meer op één vlak ligt. Ik denk aan de samenstelling van deze vergadering, aan de methode van behandeling der zaken, aan den onderlingen wedijver, die uit verschillende van haar besluiten spreekt, aan heel den geest die haar en haar leden blijkbaar beheerste. Een talrijke schare bisschoppen was aanwezig, groter in aantal dan enig ander concilie had te zien gegeven. Niet minder dan bijna zeshonderd personen moeten het schip van de basiliek, waar men vergaderde, hebben gevuld. Links van de leiding waren gezeten de legaten van Rome, de bisschop van Konstantinopel, die van Antiochië en anderen, terwijl rechts Dioscorus van Alexandrië en Juvenalis van Jeruzalem zich bevonden. Op slechts enkelen na waren allen afkomstig uit de oostelijke helft des rijks. Het leek er dus niet op, dat men kon spreken van een evenredige en gelijkmatige vertegenwoordiging van de kerken, die over heel het gebied van het rijk verspreid lagen.

Voorts bood de vergadering allerminst het toonbeeld van een rustig, in alle opzichten ordelijk samenzijn. Wie mocht menen, dat zij gekenmerkt werd door een grondige bespreking der aanhangige kwesties en door een zorgvuldig tegen elkander afwegen van de van weerszijden ingebrachte argumenten, vergist zich. Pogingen om elkander zo mogelijk met gronden, aan den Bijbel ontleend, te overtuigen, werden blijkbaar niet aangewend. De bisschoppen schijnen niet eens gedacht te hebben aan de mogelijkheid om de verschillende opvattingen nog eens opzettelijk heel nauwkeurig te toetsen aan de Heilige Schrift. De posities lagen vast. Partijleuzen weerklonken door de basiliek. Met name in de eerste zitting, die uitliep op het besluit tot afzetting van Dioscorus, speelden zich rumoerige tonelen af. De keizerlijke commissarissen moesten het marktgeschreeuw in de vergadering verbieden.

Een belangrijk onderwerp van beraadslaging maakte de vraag uit naar den voorrang van de respectieve bisschopszetels ten opzichte van elkander. De aanspraken van Konstantinopel werden gebillijkt en bevestigd. Men oordeelde, dat haar bisschop voor het oostelijk rijksdeel een positie bezat, die geheel gelijkwaardig was aan die van Rome's bisschop voor wat betreft het westelijk rijksdeel. Slechts het verschil in ancienniteit bezorgde hem de tweede plaats. De acht en twintigste canon, die zulks bepaalde, vormde voor Leo, die een veel hogere pretentie voerde met betrekking tot den zetel van Petrus, een bittere pil. Ook wat betreft de positie van de overige bisschoppen werden nadere bepalingen getroffen. Daarvan verdient vermelding, dat het gebied van Antiochië een belangrijke inperking onderging. Juvenalis, die zich van Dioscorus losmaakte, wist gedaan te krijgen, dat Jeruzalem naast Konstantinopel, Alexandrië en Antiochië een zekeren voorrang verkreeg boven de overige zetels, zij het ook in orde na deze drie.

Verschijnselen als die in ons overzicht geschetst werden, kunnen wij niet zonder critiek voorbijgaan. Onmiddellijk dringt zich de vraag op, of in deze dingen wel de kerk van Jezus Christus aan het woord en aan het werk was. Onmiskenbaar laat zich in dit alles een geest proeven, die niet te rijmen is met het Evangelie. Hebben deze bisschoppen zich dan geen rekenschap gegeven van het woord, dat Jezus tot Zijn discipelen had gericht en waarvan zij toch niet onkundig waren gebleven: Gij weet, dat de oversten der volken heerschappij voeren over hen en de groten gebruiken macht over hen. Doch alzo zal het onder u niet zijn; maar zo wie onder u zal willen groot worden,

die zij uw dienaar; en zo wie onder u zal willen de eerste zijn, die zij uw dienstknecht (Matth. 20 : 25—27)? En hebben zij het vermaan van Petrus vergeten om de kudde Gods te weiden, niet als heerschappij voerende over het erfdeel des Heren, maar als voorbeelden der kudde geworden zijnde (1 Petr. 5 : 2, 3)? En waar worden hier de goede dienaars van Jezus Christus aangetroffen, die niet twisten, maar vriendelijk zijn jegens allen, bekwaam om te leren, en die de kwaden verdragen kunnen, met zachtmoedigheid onderwijzende degenen, die tegenstaan, of hun God te eniger tijd bekering gave tot erkentenis der waarheid (2 Tim. 2 : 24, 25)?

Aan de critiek, hoezeer ook gerechtvaardigd, behoeft evenwel niet het laatste woord gelaten te worden. Wij hebben daarnaast ook reden om met waardering en dankbaarheid vervuld te zijn voor wat in en door Chalcedon aan de kerk geschonken werd. Speciaal is dan aan de belijdenisuitspraak van deze synode te denken.

Door dit te zeggen verklaar ik het volstrekt oneens te zijn met de opvatting, volgens welke men goed zou doen zich van Chalcedon los te maken en haar belijdenis op zij te zetten. Ook wanneer die gedachte bepleit wordt, niet omdat men van het bijbels geloof in den Christus Gods vervreemd is, maar uit overwegingen die ontleend zijn aan de gebezigde formulering, meen ik haar te moeten afwijzen. Zolang het althans aan een dergelijk critisch standpunt niet gelukt is, voor het Chalcedonense een betere omschrijving, die het geloof sterker toespreekt, in ruil te bieden, doen wij verstandig met de oude uitspraak der kerk vrede te hebben.

Wij zullen toch niet uit het oog mogen verliezen, dat deze uitspraak tot stand is gekomen als de vrucht van een worsteling om de waarheid. Want niets minder dan de waarheid omtrent den Christus heeft in den strijd, waarover op de voorgaande bladzijden gehandeld werd, op het spel gestaan. Uit het medegedeelde is wel gebleken, dat ook factoren van anderen aard, en niet het minste de factor van de machtsvraag, er door heen hebben gespeeld. Maar het zou niet aangaan daaruit te willen concluderen, dat de geschiedenis der bedoelde periode uitsluitend van dat gezichtspunt uit moet worden beschouwd. Niet alleen om de funeste consequenties, die daar in allerlei opzicht uit voortvloeien, ook voor het heden en voor ons eigen aandeel in den strijd, die alle eeuwen door in de kerk aan de orde is, ontmoet een dergelijke beschouwing ernstig bezwaar. Het is evenzeer om deze reden het geval, dat men zo aan de feiten zelf, die de geschiedenis oplevert, niet genoegzaam recht laat wedervaren. De mannen, die in dezen strijd zijn opgetreden, hebben niet voor niets veel tijd en moeizame inspanning ten koste gelegd aan het onderzoeken van den Bijbel en aan het doordenken van de dogmatische kwesties, waarvoor zij zich gesteld vonden. Met alle hulpmiddelen, die hun ten dienste stonden, hebben zij er naar gestreefd voor zichzelf tot klaarheid te geraken en de gemeente, die aan hun zorgen was toevertrouwd, te bewaren bij de zuiverheid des geloofs. Zij bedoelden de waarheid der Schrift te grijpen en wilden, dat allen, tezamen met hen, voor deze waarheid zich zouden buigen.

Voor elk van hen zal dit element in mindere of meerdere mate van invloed zijn geweest. Bij het afwegen van ons oordeel zullen wij niet mogen verzuimen zulks in rekening te brengen. Ook ten opzichte van iemand als Cyrillus van Alexandrië moeten wij aan deze richtlijn vatshouden. Hij is

zich stellig aan laakbare strijdmethoden te buiten gegaan en deze verdienen onvoorwaardelijke afkeuring. Aan den anderen kant is het evenmin voor tegenspraak vatbaar, dat hij wat betreft het zich indenken en het uiteenzetten van de christologische vraagstukken getoond heeft een bekwaam en serieus theoloog te zijn. Hij bezat dienomtrent een besliste overtuiging en het is mede door deze overtuiging gedreven, dat hij zich te weer gesteld heeft tegen Nestorius, die voor zijn besef meningen verkondigde en verbreidde, welke daarmede lijnrecht in strijd waren. Hetzelfde is evenzeer van toepassing op een man als Dioscorus, die, terwijl hij in theologisch inzicht verre de mindere was van Cyrillus, voor dezen niet onderdeed, hem wellicht zelfs nog overtrof in het kiezen en gebruiken van verwerpelijke methoden om zijn partijpolitiek te doen slagen. Want hij wist voor zijn eenmaal uitgesproken gevoelen te staan. Ook toen vele van zijn vroegere aanhangers hem ontrouw werden en naar de tegenpartij overliepen, heeft hij met zijn val voor ogen toch tot in Chalcedon toe voor wat blijkbaar zijn overtuiging was, gestreden.

Aan Chalcedon heeft ontegenzeggelijk een moeizame worsteling om de waarheid ten grondslag gelegen. Dit is het geval geweest ook in momenten, waarop de oude mens bij de deelnemers aan dezen strijd den boventoon scheen te voeren. Maar het spreekt vanzelf, dat de gevolgen van een dergelijke gesteldheid niet zijn uitgebleven. Mede daardoor hebben de deelnemers aan dien geestelijken strijd het niet gemakkelijk gehad om tot goede resultaten te geraken. De ervaring bewijst trouwens, dat het gesignaleerde verschijnsel niet tot dien tijd is beperkt gebleven. Telkens weer wordt de worsteling om de waarheid vertroebeld door kwesties, die christenen met hun eigen vleselijke oogmerken er aan verbinden. Dan blijkt het haast ondoenlijk voor elkander echt open te staan en elkanders opvattingen in haar zuiveren zin en op haar juiste waarde te toetsen. De partijen zien over elkanders eigenlijke bedoelingen heen en redeneren aan elkander op ontstellende wijze voorbij. Het komt niet tot een gemeenschappelijk zoeken van de waarheid, die toch den een zo goed als den ander lief is. Zo heeft ook de machtsstrijd gedurende de zeventig jaren vóór Chalcedon voor de gezamenlijke gelovigen een geduchte belemmering gevormd om elkander recht te verstaan en zo in gemeenschap des geloofs met elkander door te dringen tot de volle belijdenis van den Christus Gods.

Nog andere omstandigheden dan alleen het feit dat de partijen niet genoeg voor elkander openstonden, hebben in dezen strijd moeite veroorzaakt. Ik denk aan het vinden van een juiste en verantwoorde terminologie. Verschillende woorden als prosopon, hypostasis, ousia en physis, kwamen voor gebruik in aanmerking. Maar elk van deze woorden kon in meer dan één zin gebezigd worden. Het theologisch spraakgebruik had nog geen gelegenheid gehad voor elk een bepaalde technische betekenis vast te leggen. Er was dan ook geen sprake van, dat de vertegenwoordigers der respectieve scholen wederzijds aan deze woorden, die in hun geschriften herhaaldelijk werden aangetroffen, één en dezelfde betekenis toekenden. Met het woord prosopon bijvoorbeeld had de een iemands uitwendige verschijning, zijn gestalte, op het oog, terwijl de ander het eerder verstond in den zin van persoon of persoonlijkheid. Ook kwam het voor, dat een auteur eenzelfde woord in verschillende betekenissen gebruikte. Zo vinden wij bij Cyrillus het woord hypostasis zowel ter aanduiding van persoon als ter aanduiding

van substantie gebezigd [5]). Nu was dit alles voor deze mensen, die het Grieks als hun eigen taal kenden, lang niet in die mate hinderlijk, als wij het ons wellicht voorstellen. Aan de variabiliteit in betekenis van de hun vertrouwde woorden waren zij gewend. Maar het spreekt vanzelf, dat in een en ander toch, juist ook omdat zij als partijen scherp tegenover elkander stonden, een bron van telkens weerkerend misverstand moest schuilen.

Meteen kan hier een opmerking van enigszins anderen aard bij aansluiten. Het was niet zo, dat de theologen geheel nieuwe woorden gingen smeden. Uit de bestaande taal namen zij integendeel woorden als de vermelde over. Deze bezaten uit den aard der zaak een min of meer geijkte betekenis. Van gewicht was vooral ook, dat door het gebruik in de philosophische scholen er een bepaald stempel op was gezet. Nu heeft men wel de gedachte geopperd, dat tegelijk met de woorden ook deze philosophische ideeën bij de kerkvaders zijn ingedrongen. Met de woorden zouden zij vanzelf die heel anders dan christelijk gekleurde denkbeelden overgenomen hebben. En wij moeten toestemmen, dat dit gevaar ongetwijfeld in niet geringe mate aanwezig was. Ik wil ook niet beweren, dat allen aan dit gevaar ontsnapt zijn. Maar het lijkt mij onjuist, het overnemen van dergelijke ideeën tegelijk met de woorden als iets noodwendigs en onvermijdelijks te willen voorstellen. Ook wanneer men er niet aan dacht die ideeën te aanvaarden, kon men toch dezelfde termen blijven gebruiken. Een andere keus had men niet. Het was nu eenmaal nodig in verstaanbare taal zich te uiten.

Hoe dit alles nu ook zijn moge, uit deze moeizame worsteling om de waarheid is iets goeds te voorschijn gekomen. De belijdenisuitspraak van Chalcedon mogen wij als een vrucht daarvan aanmerken. In vertaling luidt zij als volgt: „Op het voorbeeld derhalve van de heilige vaderen geven wij allen eendrachtig te verstaan onzen Heer Jezus Christus te belijden als een en denzelfden Zoon, denzelfden volkomen in zijn Godheid en denzelfden volkomen in zijn mensheid, waarlijk God en waarlijk mens bestaande uit een redelijke ziel en een lichaam, van hetzelfde wezen met den Vader naar zijn Godheid en met ons van hetzelfde wezen naar zijn mensheid, in alles ons gelijk uitgenomen de zonde; vóór alle tijden uit den Vader gegenereerd naar zijn Godheid en in het laatste der dagen, om ons en om onze verlossing, uit de maagd Maria, de moeder Gods, geboren naar zijn mensheid; een en denzelfden Christus, Zoon, Heer, Eniggeborene, te erkennen in twee naturen, onvermengd, onveranderd, ongescheiden, ongedeeld, terwijl in geen enkel opzicht de onderscheiding der naturen opgeheven wordt door de vereniging, maar veeleer de eigenaardigheid van elk der naturen bewaard blijft, en tot één persoon en één zelfstandigheid samenkomende, niet in twee personen verdeeld of gescheiden, maar een en denzelfden Zoon en Eniggeboren God, Woord, Heer, Jezus Christus, gelijk van het begin de profeten over Hem gesproken hebben en de Heer Jezus Christus zelf ons geleerd en het symbool van onze vaderen overgeleverd heeft."

Het is de verdienste van deze uitspraak, dat daardoor twee excessieve standpunten beslist afgewezen werden. Die vond men belichaamd in de opvattingen van Nestorius en Eutyches, zoals in de verklaring der synode,

---

[5]) Zie ook M. Richard, *L'introduction du mot „hypostase" dans la théologie de l'incarnation*, in: *Mél. de science relig.* II (1945), p. 5—32, 243—270.

direct aan de aangehaalde woorden voorafgaande, uitdrukkelijk staat aangegeven. De vraag, of en in hoeverre dit voor wat Nestorius betreft terecht geschiedde en men op het concilie van Efeze (431) hem wel volkomen recht heeft laten wedervaren, kunnen wij in dit verband onbesproken laten. Waar het hier immers op aan komt, is dat de veroordeling gold Nestorius, gelijk diens opvatting zeer bepaald naar de voorstelling van Cyrillus er zou hebben uitgezien. En dan kan die opvatting onmogelijk als in overeenstemming met de Schrift aanvaard worden. Want zij deed het voorkomen, alsof Hij die geboren werd uit de maagd Maria, niet meer dan een gewoon mens was, en dat er slechts sprake zou geweest zijn van een bepaalde verbinding van den Zoon Gods met dien mens. Op deze manier kon het niet anders, of de belijdenis van de volle eenheid der beide naturen moest in het gedrang komen.

Daarnaast werd eveneens met de grootste stelligheid de opvatting van Eutyches als een valse leer veroordeeld. Dit gebeurde onder nadrukkelijke verwijzing naar den brief van Leo aan Flavianus [6]). Eutyches' opvatting was, dat Christus niet hetzelfde wezen van alle andere mensen deelachtig was geweest. Volgens hem zou Zijn mensheid min of meer in de Godheid zijn opgegaan en zich met haar vermengd hebben. Op dit standpunt zou men dus tot de gevolgtrekking moeten komen, dat Christus' Godheid voor lijden was vatbaar geweest. Die gedachte werd door Chalcedon als onaanvaardbaar verworpen. Ook zou het dusdoende onmogelijk zijn, nog langer de echtheid van Christus' menselijke natuur te belijden.

Wij mogen hoogst dankbaar zijn, dat de kerk te Chalcedon die twee opvattingen met grote beslistheid ter zijde geschoven heeft en daarmede zich gekeerd heeft zowel tegen het gevaar van het docetisme als tegen dat van het adoptianisme. Zij heeft onvoorwaardelijk vastgehouden aan de belijdenis, dat Christus is waarlijk God en waarlijk mens, en tevens aan de belijdenis van de volstrekte eenheid van Zijn Persoon. Verder heeft eveneens aanspraak op onze erkentelijkheid, dat men in Chalcedon dit resultaat heeft verkregen, zonder in den eigenlijken zin des woords partij te kiezen tussen de twee scholen, die op dit punt zo lang met elkander over hoop gelegen hadden.

Het zou anders niet verwonderlijk zijn geweest, wanneer het tot een dergelijk partij kiezen gekomen was. Wat had meer voor de hand gelegen dan dat in den val van Dioscorus ook heel de Alexandrijnse theologie was meegesleurd? Mocht men niet verwachten, dat nu Antiochië het gehele terrein zou gaan beheersen? Maar in werkelijkheid heeft het er te Chalcedon niet naar uitgezien, dat Theodoretus, die uit zijn geïsoleerde positie bevrijd was en het concilie kon bijwonen, er als de autoriteit bij uitnemendheid gold. Het merkwaardige verschijnsel laat zich juist integendeel constateren, dat het concilie niet geaarzeld heeft in zijn belijdenisuitspraak op te nemen den naam van Dioscorus' voorganger. Het zijn de brieven van Cyrillus, door hem gericht aan Nestorius en aan de bisschoppen van het Oosten, die met instemming en met lof opzettelijke vermelding hebben gevonden.

---

[6]) Ik wijs hier op de merkwaardige uitlating van Calvijn in zijn *Gratulatio ad praecentorem Lugdunensem* (1561): Nec infitior Leonis epistola fuisse opportune adiutos, qui postea in Chalcedonensi concilio Eutychem damnarunt. Verum praecipua remedii laus Cyrillo, qui praefuit, iure debetur *(Opera* IX, 435).

Moeten wij hierbij misschien denken aan een soort van onverantwoord compromis? Is het zo, dat te Chalcedon alleen overeenstemming bereikt is door wat eigenlijk onverenigbaar was, gewoonweg naast elkander te plaatsen, en dat dit resultaat moet toegeschreven worden aan een samengaan van de politiek des keizers met die van Rome's bisschop (Caspar)? Deze en dergelijke opvattingen laten zich alleen verdedigen, wanneer wij moesten aannemen, dat de christologische beschouwingen van de Alexandrijnse en de Antiocheense school met elkander een lijnrechte tegenstelling vormen. Dat is echter in werkelijkheid niet het geval. Natuurlijk zal niemand het onderscheid tussen beide scholen kunnen ontkennen. Dit laat zich op geen enkele manier wegredeneren. Het feit, dat de Alexandrijnse theologie het aanzijn kon geven aan een ketter als Eutyches en aan den anderen kant uit de school van Antiochië Nestoriaanse ideeën konden geboren worden, zegt te dien aanzien reeds genoeg.

Het is goed, dit onderscheid even onder woorden te brengen. Wij kunnen zeggen, dat Alexandrië alle aandacht geconcentreerd heeft gehad op de eenheid van Christus' Persoon en steeds met kracht zich verzet heeft tegen elke scheiding van Zijn Godheid en Zijn mensheid. Het is niet maar Christus, doch waarlijk de eigen Zoon Gods, die uit de maagd Maria geboren is. Niet maar de mens Jezus, doch het vleesgeworden Woord heeft geleden. Antiochië is het er daarentegen om te doen geweest aan de echtheid van Christus' mens-zijn volle recht te laten wedervaren. Christus heeft werkelijk gehoorzaamheid moeten leren. Hij heeft niet slechts in lichamelijk opzicht, gelijk ook Cyrillus erkende, maar evenzeer in intellectueel en zedelijk opzicht een ontwikkeling doorlopen. Hij is ons waarlijk in alles gelijk geworden, uitgenomen enkel de zonde.

Ondanks de verschilpunten heeft er toch tussen beide scholen een overeenstemming bestaan, die groter en inniger was dan men oppervlakkig zou vermoeden. Op grond van een uitvoerige en grondige analyse heeft Sellers dit in zijn voortreffelijk werk over *Two ancient Christologies* in het licht gesteld. Sellers heeft de bedoelde overeenstemming vastgelegd in twee fundamentele beginselen. Het eerste daarvan luidt: In Jezus Christus heeft het Woord, terwijl Hij bleef wat Hij was, voor onze verlossing de mensheid met Zich verenigd, deze daarbij makende tot Zijn eigen; daarom is Hij niet twee Personen, maar één Persoon, het Woord zelf in Zijn vleesgeworden staat. En het tweede luidt: In Jezus Christus moeten de twee elementen, elk met zijn eigenschappen, erkend worden; daarom omdat deze bestaan blijven bij hun vereniging in Zijn Persoon, moet elke gedachte van vermenging of van verandering uitgeschakeld worden.

In het licht van deze visie mogen wij voor de uitspraak, die Chalcedon gedaan heeft, dankbaar zijn. Daarin zijn de waarheidselementen, die bij beide scholen te vinden zijn, bewaard gebleven. Het concilie is daartoe in staat gesteld niet het minst dank zij den beroemden brief van bisschop Leo aan Flavianus, waaraan de vergaderden blijkbaar een hoge waarde toekenden. Het verdienstelijke van dezen brief bestond niet in het openen van een nieuw inzicht in de aanhangige kwesties, maar in het geven van een klare en eenvoudige omschrijving, klaarder en eenvoudiger althans dan men in de oostelijke helft des rijks gewoon was te ontmoeten. Tertullianus had voor de kerk in het Westen vaste termen gesmeed. Sedert hem was men er met begrippen als persoon en natuur, in één bepaalden zin gebruikt, ver-

trouwd geraakt. Leo heeft vrijwel niet anders gedaan dan met behulp van deze duidelijke terminologie de aanhangige kwesties te omschrijven.

Toegestemd moet worden, dat bij de hier voorgestane opvatting één punt enige moeite oplevert. Het is de vraag, welke plaats en welken zin wij hebben toe te kennen aan de brieven van Cyrillus. De opneming daarvan zullen wij dan zo moeten verstaan, dat zij niet betekende de aanvaarding van den volledigen inhoud, met alle daarin voorkomende uitlatingen en voorstellingen. Slechts voorzover deze inhoud verwerkt was in de eigen belijdenisuitspraak van Chalcedon en zich daarmede dekte, bedoelde men die brieven als maatgevend te erkennen. In alle geval, hoe ook de bedoeling van het concilie zelf moge geweest zijn, wij kunnen moeilijk anders dan in dezen zin de vermelding van Cyrillus' brieven verstaan.

Wij zijn dankbaar voor Chalcedon. Dit behoeft niet te betekenen, dat wij er over voldaan zijn. Chalcedon heeft niet het laatste woord gesproken. Ook na dit concilie heeft de kerk nog stof om over na te denken overgehouden. Er zijn vragen en moeilijkheden ten aanzien van de belijdenis van den Christus Gods gebleven. Wij willen niet vergeten, dat wij evenals de gelovigen uit de vierde en vijfde eeuw nog altijd te maken hebben met de verborgenheid der godzaligheid, die groot is: God geopenbaard in het vlees.

*

DE DATUM DER KRUISIGING

DOOR

Dr H. MULDER

Het mag in zeker opzicht wel een hachelijke onderneming heten een bijdrage te leveren voor de bepaling van de datum van het sterven van onze Here Jezus Christus. Immers, het aantal publicaties over en „oplossingen" ten aanzien van deze moeilijke kwestie is ontzaglijk groot.

Ernst Lohmeyer heeft in „Theologische Rundschau" van 1937 [1]) een overzicht en bespreking gegeven van de artikelen en verhandelingen, welke zich met dit probleem en de daarmee samenhangende kwesties hebben bezig gehouden sinds 1920. In het litteratuuroverzicht, dat aan het eerste en derde artikel voorafgaat, worden niet minder dan honderdnegentien publicaties van kleiner en groter omvang genoemd. Nu kan opgemerkt worden, dat Ernst Lohmeyer in zijn artikelenreeks: „Vom urchristlichen Abendmahl" een veel groter gebied bestrijkt dan de zaak, waarmee wij ons thans willen bezig houden.

Dit is inderdaad het geval, maar in het vervolg van deze bijdrage zal wel blijken, dat de kwestie van de datum van de kruisiging directe betekenis heeft voor vele beschouwingen over het Avondmaal en dat de door Lohmeyer aangevoerde punten tot op zekere hoogte alle ten nauwste met elkaar samenhangen. Al naar gelang toch de datum van de kruisiging op 14 of 15 Nisan gefixeerd wordt, zal men een zeer verschillende uitleg geven van de berichten in zake de Paschaviering bij de synoptici. Valt de sterfdatum van de Here op 14 Nisan, wat dan te denken van de maaltijd, welke Jezus Christus op de daaraan voorafgaande dag hield met zijn discipelen? Was het een vervroegde Paasmaaltijd of een andersoortige maaltijd?

Het is niet onze bedoeling een vervolg te geven op de bovengenoemde artikelen van Lohmeyer. Wij willen niet, zoals deze voornamelijk gedaan heeft, een overzicht geven van de stand van zaken op dit gebied, maar eigen mening over deze moeilijke materie naar voren brengen. Natuurlijk moet daarbij de zienswijze van anderen wel in het geding komen en besproken worden, en moeten ook de bezwaren tegen de voorgestelde oplossingen geformuleerd worden.

Waar ligt de moeilijkheid? Er is eenstemmigheid bij de evangelisten inzake de dag, waarop Jezus Christus gekruisigd is. Het was een Vrijdag. Mattheus en Lukas zeggen, dat het de dag van de voorbereiding was en de laatstgenoemde schrijver voegt er zelfs aan toe, dat de sabbat aanbrak (Matth. 27 : 62; Luk. 23 : 54). Markus noemt nadrukkelijk de Vrijdag en zegt er bij, dat het de vóór-sabbat was (Mark. 15 : 42). Johannes noemt

---

[1]) Neue Folge, 9. Jahrg., herausgeg. von Rud. Bultmann und Hans von Soden, p. 168 v.v., 195 v.v., 273 v.v.

weer de dag der voorbereiding en deelt mee, dat de lichamen niet op sabbat aan het kruis mochten blijven (Joh. 19 : 31).

Het verschil openbaart zich met betrekking tot de datum. Bij de eerste drie evangelisten is er sprake van, dat Jezus met zijn discipelen het Pascha gevierd heeft op de dag vóór zijn sterven, welke dag naar de Joodse tijdrekening dus 14 Nisan was (Ex. 12 : 6), terwijl Johannes schijnt te willen zeggen, dat het Pascha na de ter dood veroordeling van Jezus nog moest worden gegeten, zodat als gevolg daarvan moet worden aangenomen, dat de Here op 14 Nisan ter dood is gebracht. Volgens de synoptici, die de Paasmaaltijd op 14 Nisan stellen (Matth.26 : 18, 19; Mark. 14 : 12 v.v. en Luk. 22 : 7, vooral vs 15) moet Jezus Christus op 15 Nisan zijn gekruisigd. Johannes verklaart, dat de leden van het Sanhedrin, nadat zij het erover eens geworden waren, dat Jezus gedood moest worden, heel vroeg op die Vrijdagmorgen van de kruisiging zich vóór de hoofdwacht verdrongen, waar Pilatus vertoefde gedurende zijn verblijf in Jeruzalem om Jezus aan de Romeinse procurator uit te leveren. Zij kwamen zelf niet in het gebouw om zich niet te verontreinigen, maar het Pascha te kunnen eten (Joh. 18:28). Voorts spreekt deze evangelist evenals Mattheus en Lukas van de „voorbereiding", maar hij spreekt van de παρασκευὴ τοῦ πάσχα (Joh. 19 : 14 vgl. vs 31).

In tegenstelling met de synoptici, die de maaltijd, welke Jezus hield met zijn discipelen in de nacht voor zijn gevangenneming, nadrukkelijk in verband brengen met het Pascha (Matth. 26 : 18, 19 en par. pl.) maakt Johannes de laatste maaltijd van Jezus met de zijnen los van de Paschaviering: πρὸ της ἑορτῆς τοῦ πάσχα (Joh. 13 : 1).

Op grond van deze, ogenschijnlijk geheel tegenstrijdige gegevens in de evangeliën, hebben velen verklaard, dat dus moet worden aangenomen, dat de dag van de dood van Jezus volgens de synoptici op 15 Nisan viel, volgens Johannes echter op 14 Nisan [2]).

Naar het zich laat denken, heeft de kritiek zich steeds van deze punten bediend, om aan de betrouwbaarheid van de evangeliën afbreuk te kunnen doen. Men wijst er dan op, dat mededelingen van oog- en oorgetuigen, die alle bij hetzelfde gebeuren betrokken zijn geweest, en die daarvan óf zelf een verslag hebben opgesteld, óf door anderen hebben laten opstellen, volkomen met elkaar in tegenspraak zijn. Nog in het midden gelaten, wie de juiste zienswijze heeft, moet eenvoudig geconstateerd worden, dat er ten aanzien van een punt, dat zonder twijfel een diepe indruk moet hebben gemaakt op de discipelen: de instelling van het avondmaal, geen eenstemmigheid bestaat. De een zegt, dat Jezus met zijn discipelen op de in de wet daarvoor vastgestelde dag het Pascha heeft gevierd en een ander zegt, dat Jezus juist in de nacht van het verraad slechts een gewone maaltijd met zijn discipelen heeft gehouden en op de dag van de eigenlijke Paschaviering is gekruisigd. Als nu de schrijvers van de evangeliën zich deze belangrijke gebeurtenis niet goed meer wisten te herinneren, wat dan te denken van vele andere geschiedenissen, welke door hen te boek gesteld werden waarbij de mogelijkheid van vergissing en verwarring nog veel

---

[2]) Vgl. de door H. A. W. Meyer gegeven lijst van exegeten, welke met deze conclusie accoord gaan: *Krit. Exeg. Handbuch über das Evang. des Johannes,* 1869, p. 601.

groter is geweest, omdat de discipelen er niet zo nauw bij betrokken waren? Als Johannes of één van de andere leerlingen van de Meester zich de bijzonderheden van lijden en sterven niet juist meer voor de geest wist te stellen, wat kunnen ze dan verder niet gefantaseerd hebben over alles wat Jezus heeft gedaan en geleerd!

Waar eenmaal het breekijzer van de onbeheerste critiek op dit punt wordt ingezet, kan zonder al te grote moeite de historische betrouwbaarheid van de evangeliën verdacht gemaakt worden [3]).

Uitgaande van het feit, dat er hier slechts een schijnbare tegenstrijdigheid zijn kan, zijn er verschillende pogingen gedaan om tot overeenstemming te komen en een, zo mogelijk volledige, oplossing voor de moeilijkheden te bieden.

Men kan daarbij zijn uitgangspunt kiezen in de berichten van de synoptici en zich afvragen, hoe de gegevens van het evangelie volgens Johannes daarmee in overeenstemming zijn te brengen; men kan uiteraard ook het tegenovergestelde doen en van Johannes uit pogen de verschillen met de synoptici op een bevredigende wijze te verklaren.

Volgens de synoptici heeft de Here op de officieel daarvoor vastgestelde tijd met zijn discipelen aan de Paasmaaltijd aangelegen, d. i. dus op 14 Nisan en is Hij op de daarop volgende dag, 15 Nisan, aan het kruis gestorven.

Als eerste en belangrijkste tekst uit het evangelie volgens Johannes moet nu in bespreking komen 18 : 28 en vooral de woorden *ἵνα μη μιανθῶσιν, ἀλλὰ φάγωσιν το πάσχα*

Men is weer verschillende wegen gegaan om de moeilijkheden, in deze woorden verscholen, tot oplossing te brengen. Moeten de woorden *φαγεῖν τὸ πάσχα* per sé slaan op het eten van het Paaslam of laten ze ook een andere verklaring toe? Deze uitdrukking komt, behalve in bovengenoemde tekst slechts voor in het Nieuwe Testament in Matth. 26 : 17; Mark. 14 : 14 en Luk. 22 : 15. In al deze gevallen kan alleen maar gedacht worden aan het eten van het Paaslam gedurende de maaltijd, welke Jezus, voordat Hij gevangen genomen werd, met de zijnen hield. Het schijnt dus, dat de zo juist gestelde vraag slechts één antwoord toelaat. Rekening houdende met de parallelplaatsen moet men tot de conclusie komen, dat hier alleen maar gedacht kan worden aan het eten van het Paaslam op 14 Nisan.

Toch is op dit punt de discussie niet gesloten. Volgens C. F. Keil heeft *φαγεῖν τὸ πάσχα* bij de synoptici weliswaar de begrensde betekenis van het eten van het Paaslam, maar in het Oude Testament worden de uitdrukkingen זָבַח פֶּסַח en אָכַל פ׳ niet slechts gebezigd voor het slachten en eten van de Paaslammeren, maar hebben ze zeer bepaald nu en dan ruimer strekking [4]). Daarbij is gedacht aan Ex. 16 : 2: „dan zult gij de Here uw God het pascha slachten, schapen en runderen." De woorden צֹאן en בָקָר laten geen andere uitleg toe, dan dat men hier denkt aan al de feestdagen, welke ter gelegenheid van de viering van het Pascha aangewezen waren, en dat bij het slachten gedacht is aan de offermaaltijden, welke in de loop van deze dagen plaats vonden. Runderen waren voor de eigenlijke Paasmaaltijd nadrukkelijk uitgesloten (Ex. 12 : 3—5). In ditzelfde verband heeft

---

[3]) Vgl. C. F. Keil, *Kommentar über das Evang. des Matthäus*, 1877, p. 514.
[4]) C. F. Keil, a. w. p. 524.

men wel gewezen op 2 Kron. 35. Daar wordt verhaald, hoe Koning Josia het Pascha viert in Jeruzalem. In vers 6 lezen we het bevel: slacht het Pascha, terwijl vers 7 opsomt, wat daarvoor zoals gegeven werd: „En Josia schonk als offergave aan de zonen van het volk, aan klein vee: lammeren en geitjes, alle ten Paasoffer voor allen, die zich (daar) bevonden, ten getale van dertigduizend stuks; en aan groteren drieduizend stuks; die alle uit het bezit van de koning". Hierbij mag echter opgemerkt worden, dat het grootvee, waarvan hier sprake is, niet als Paasoffer dienst deed. Er wordt, anders dan in Ex. 16 onderscheid gemaakt tussen paasoffers en feestoffers [5]). Als dan ook aan het slot van deze pericoop wordt meegedeeld, dat zulk een pascha in Israel niet gevierd was van de dagen van de profeet Samuel af, ja, dat al de koningen van Israël niet een Pascha gevierd hadden als dat, hetwelk koning Josia vierde in het achttiende jaar van zijn regering (vs. 18, 19) dan kan op zijn hoogst gezegd worden, dat het woord „Pascha" en de uitdrukking „de viering van het Pascha" een wat ruimere betekenis kunnen hebben, maar kan daaruit zeker niets afgeleid worden met betrekking tot φαγεῖν τὸ πάσχα.

Tot dezelfde slotsom moet men komen, als men op dit punt Josephus in het geding brengt. Door hem wordt het feest der ongezuurde broden enkele malen als volgt verklaard: ἣν πάσχα λέγομεν of πάσχα καλεῖται [6]). Ook hier heeft Pascha wijder strekking, maar daarmee wordt nog niets verklaard ten aanzien van het *eten* van het Paaslam. De oplossing om de uitdrukking φαγεῖν τό πάσχα op de gehele feestviering, ook op het eten van de ongezuurde broden te betrekken, moet als niet geslaagd worden afgewezen. Anderen hebben onderzocht of de woorden, welke in Joh. 18 : 28 aan de tot dusver besprokene onmiddellijk voorafgaan, ἵνα μὴ μιανθῶσιν wellicht de oplossing van de moeilijkheden zouden kunnen bieden. De Joden wilden de hoofdwacht, waar Pilatus verblijf hield niet betreden om zich niet te verontreinigen. Op welke gronden het binnengaan van een huis, door een heiden bewoond, voor de Joden „onreinheid" met zich mee bracht, is nog steeds niet volkomen duidelijk geworden [7]). Er is o. a. met een verwijzing naar Lev. 15 : 7 wel gezegd, dat zulk een onreinheid zeker niet langer zou kunnen duren dan tot aan de avond, en door afwassing zou kunnen worden ongedaan gemaakt. In dit geval hadden de Joden dus het huis van Pilatus wel kunnen betreden, aangezien het Paaslam toch eerst in de avond zou worden gegeten en er dus alle gelegenheid was, voordien de levietische reinheid te herkrijgen (Chagig. 2, 7; Schekal. 8, 1). Hiertegen kan echter aangevoerd worden, dat men ook reeds bij het slachten en het uitstorten van het bloed van het lam rein moest wezen. Aangezien dit laatste reeds vroeger op de dag geschiedde, was er dus alle reden voor de Joden om de hoofdwacht te mijden (Pesachim 8). Uit hetzelfde tractaat, waaruit sommigen meenden te kunnen aantonen, dat de Joden bij Pilatus niet konden binnengaan, hebben anderen weer naar voren gebracht, dat hiermee niets bewezen werd, omdat het slachten ook aan het huispersoneel, aan slaven e. d. kon worden overgelaten (Pesachim 8, 2).

---

[5]) A. Noordtzij, *De boeken der Kronieken* II, 1938, p. 378.
[6]) Josephus, *Ant.* XIV, 2, 1. XVII, 9, 3. XVIII, 4, 3. Id. *Bellum Jud.* II, 1, 3.
[7]) Zeitschrift für luth. Theol. 1874, p. 1 v.v. Art. F. Delitzsch, *Talmud-Studien.*

Weer anderen hebben de uitdrukking door Johannes gebezigd, betrokken op de dankoffers, welke op het feest van de ongezuurde broden gebracht worden, door de Rabbijnen aangeduid met de naam Chagiga. Deze dankoffers werden in de voormiddag na het brengen van het gewone morgenoffer gebracht. Hierop sloot weer een maaltijd aan, welke vóór het avondoffer moest geëindigd zijn. Aan zulk een feestmaaltijd konden uiteraard niet deelnemen, zij, die tengevolge van welke omstandigheid dan ook, niet rein waren.

Het eten van het Paaslam zou in dit geval dus moeten slaan op het deelnemen aan de feestmaaltijd, de Chagiga.

Afgezien van de reeds eerder ontwikkelde bezwaren, is nog steeds niet met zekerheid beslist of de Chagiga werkelijk aan de 15e Nisan gebonden was. Meermalen is opgemerkt, dat dit feestmaal zonder bezwaar ook op één der volgende feestdagen genuttigd kon worden, en dat de Joden dus niet angstvallig de hoofdwacht behoefden te vermijden. Er was voor hen nog alle gelegenheid op het feest van de ongezuurde broden ook deze dankoffers op gepaste wijze te eten [8]).

Uit het hier gegeven summiere overzicht blijkt wel, dat het uitermate moeilijk is voor de woorden *ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα* een bevredigende verklaring te geven als men uitgaat van de berichten van de synoptici.

Enigszins anders staat het met de andere teksten uit het evangelie volgens Johannes. De verschillen, welke hier gesignaleerd zijn, kunnen gemakkelijk worden opgehelderd. In overeenstemming met de eerder genoemde volgorde bepalen we ons eerst tot de bespreking van Joh. 19 : 14: *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα* en Joh. 19 : 31 waar eveneens van deze „voorbereiding" gesproken wordt, en voorts wordt opgemerkt: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου.*

Wat de vertaling van Joh. 19 : 14 betreft, stuit men op moeilijkheden. De vraag is niet zozeer, wat *παρασκευὴ* betekent, — daarover zijn allen het eens: voorbereiding — als wel, wat met deze „voorbereiding" bedoeld wordt. Sommigen denken, dat hier gedacht moet worden aan voorbereiding voor het Paasfeest [9]). De tekst wijst evenwel in een andere richting. Deze spreekt van de voorbereiding *van* het Pascha, (zo de Statenvert.). *παρασκευὴ* was de voorbereidingsdag voor de sabbat. Op dien dag moesten allerlei voorzieningen worden getroffen, omdat op de sabbat immers vele dingen niet geoorloofd waren. Zo was deze benaming langzamerhand de gewone naam voor de Vrijdag geworden. Als zodanig komt hij ook bij Mattheus voor: op den volgenden dag, den dag na de voorbereiding (Matth. 27 : 62) [10]). Anderen zijn hiervan niet zo zeker, omdat de „voorbereiding" bij Markus nog nader omschreven wordt als: *προσάββατον* en ook Josephus aan de „voorbereiding" toevoegt *πρὸ αὐτῆς*. (Mark. 15 : 42) [11]). Aangezien echter

---

[8]) Vgl. H. A. W. Meyer, a. w. p. 603 aant.

[9]) Aldus vert. Prof. Brouwer: het was de voorbereiding tot het Pascha; vert. Petr. Canisius: Het was nu daags voor het Paasfeest; vert. Ned. Bijbelgen.: En het was de dag der voorbereiding voor het Pascha, e. a.

[10]) Vgl. C. Bouma, *Het evangelie naar Johannes* II, Korte Verkl. 1950, p. 173.

[11]) Josephus, *Ant.* 16, 6, 2.

voor latere tijden als zeker kan worden aangenomen, dat παρασκευὴ de gewone naam voor Vrijdag was, en de evangelist Johannes zeker enige tientallen jaren later geschreven heeft dan de hierboven aangehaalde auteurs, zijn er op dit punt stellig geen grote bezwaren gebleven [12]).

De hier bedoelde voorbereiding viel in de Paasweek en wordt als zodanig door Johannes nader aangeduid.

Niet alleen echter wordt van de voorbereiding opgemerkt, dat het de „Paas-Vrijdag" was, maar ook wordt van de op deze voorbereiding aansluitende sabbat verklaard, dat deze groot was, vs 31.

Deze sabbat zal „groot" geweest zijn, omdat ze in de feestweek viel. Behalve de gewone offers moesten ook de feestoffers gebracht worden, welke door de wet waren voorgeschreven voor het feest der ongezuurde broden (Num. 28 : 19—24). A. Noordtzij neemt aan, dat het „bewegen" van de omer als eersteling van de oogst geschiedde op 16 Nisan. Dit is ook in overeenstemming met de Joodse traditie (Lev. 23 : 9—14) [13]). Aangezien de sabbat in deze Paasweek viel op 16 Nisan, was er dus een reden temeer om deze „groot" te noemen. Op die dag werden vooreerst de feestoffers gebracht, maar ook de eerstelingen van de oogst de priester aangeboden. Een éénjarig lam zonder gebreken moest de HERE ten brandoffer worden bereid. Brood noch geroost, noch vers koren mocht gegeten worden, totdat de offergaven voor Gods aangezicht gebracht waren (Lev. 23 : 12—14). Zeker, het was een „grote" sabbat.

Tenslotte moet gesproken worden over de maaltijd, welke Jezus hield met zijn discipelen. Zowel Joh. 12 als 13 beginnen met een tijdsaanduiding.

Eerst schrijft Johannes: Jezus dan kwam zes dagen vóór het Pascha te Bethanië (12 : 1) en in het volgende hoofdstuk zegt hij: en vóór het Paasfeest (13 : 1). Ook kan gewezen worden op Joh. 12 : 12 waar van de intocht te Jeruzalem meegedeeld wordt, dat deze plaats vond vijf dagen vóór het Paasfeest. Tussen deze tijdsaanduidingen is enig verschil. Met C. Bouma kan het begin van hoofdstuk 13 beschouwd worden als een opschrift boven de hoofdstukken 13—17: „Al wat die avond geschiedde, heeft Johannes gezien onder het gezichtspunt van des Heren hoogste liefdesbetoon. Toen heeft de Here aan zijn discipelen zijn hoogste, volle liefdesopenbaring gegeven door zijn woorden en door het avondmaal, de heenwijzing naar zijn offer aan het kruis. Wel had Hij hen steeds liefgehad, maar nu toonde Hij zijn liefde als nooit" [14]).

Men heeft voorts opgemerkt, dat niets er op wijst, dat Johannes bij de beschrijving van de maaltijd dacht aan de Paasmaaltijd. Hij spreekt ook simpel van δείπνου γινομένου [15]). Een argeloze lezer zou hier zeker nooit aan een bijzondere maaltijd gedacht hebben.

Dit bezwaar vervalt echter, als men de overige evangeliën terecht als bekend veronderstelt. Johannes heeft het laatst van alle geschreven en gaat

---

12) P. C. Groenen, *Het lijden en sterven van O. H. Jezus Christus*, 1919, p. 15.

13) A. Noordtzij, *Het boek Levitikus*, Korte Verkl. 1940, p. 233.

14) C. Bouma, *Het evangelie naar Joh.*, II, p. 70. Goede argumenten om Joh. 13 : 1 te zien als „opschrift" boven de volgende cap. vindt men ook bij Norval Geldenhuys, *Commentary on the gospel of Luke*, 1950. Excursus: *The day and date of the crucifixion*, p. 657—660.

15) H. A. W. Meyer, *Handbuch*, p. 605.

telkens, en ook in zijn tekening van de laatste dagen en uren van Jezus' verkeer met de zijnen, vele dingen als bekend, stilzwijgend voorbij. Hij spreekt niet van de voorbereidingen voor de Paasmaaltijd. Dat hebben de overige evangelisten breedvoerig gedaan (Matth. 26 : 17—19; Mark. 44 : 12—16; Luk. 22 : 7—13). Hij neemt de draad weer op, als de maaltijd begonnen is, en geeft dan diverse bijzonderheden, welke men bij de synoptici tevergeefs zoekt.

Bovendien kan gezegd worden, dat Lukas, als men het gedeelte dat handelt over de voorbereiding van de paasmaaltijd buiten beschouwing laat, feitelijk op precies dezelfde wijze als Johannes de tekening van deze laatste maaltijd begint: en toen het uur aangebroken was, ging hij aanliggen, en de apostelen met Hem (Luk. 22 : 14). Nu kan men tegenwerpen, dat juist de voorgaande verzen spreken van de voorbereidingen tot de paasmaaltijd, en dat hier dus geen misverstand mogelijk is. Hetzelfde is echter ook bij Johannes het geval. Enige malen laat deze evangelist weten, dat het Pascha steeds dichter bij komt, en als ons dan vlak vóór de Paschaviering wordt meegedeeld, hoe de Here de zijnen heeft liefgehad tot het einde, moet het geen verwondering wekken, dat deze liefde allereerst getoond wordt aan de maaltijd, waar het Paaslam gegeten wordt.

Een moeilijkheid heeft men voorts gezien in de pericoop, waarin Judas wordt gewaarschuwd en vervolgens verdwijnt om zijn sinister verraad te volvoeren. Niemand van de aanwezigen begrijpt, wat de woorden, door de Here tot Judas gesproken, te beduiden hebben: wat gij doen wilt, doe het met spoed (Joh. 13 : 27).

Sommigen gissen, dat er iets voor het feest gekocht moet worden, terwijl anderen denken, dat Judas, die de kas houdt, een gave aan de armen moet schenken (Joh. 13 : 29). Hieruit heeft men weer de conclusie getrokken, dat de hier bedoelde maaltijd onmogelijk de paasmaaltijd kan zijn geweest. Er moesten naar de gedachtengang van sommige discipelen immers nog inkopen gedaan worden voor het feest!

Allereerst dient echter bedacht te worden, dat we hier met gissingen en vermoedens in de discipelenkring te maken hebben.

De aanzittende gasten hebben zich over het heengaan van Judas verwonderd.

Hoe nu? Moest er nog wat gekocht woren? Was alles voor de feestmaaltijd dan niet aanwezig? Hadden ze soms wat over het hoofd gezien? Anderen hebben deze mening verworpen en aan een bijzondere feestgave voor de armen gedacht. In elk geval hebben de discipelen geen afdoende verklaring voor het plotselinge vertrek van Judas kunnen geven.

Voorts wordt gezegd, dat Judas in de nacht vertrok (Joh. 13 : 30). Het zou dwaas van de discipelen geweest zijn op de late avond van 13 Nisan te denken, dat Judas dan nog iets voor het feest zou kunnen kopen. Alle winkels waren dan gesloten. Bovendien was er op de morgen van de 14e Nisan nog alle gelegenheid inkopen te doen.

Anders staat het echter, indien deze maaltijd op de avond van de 14e Nisan plaats vond, en de Paasmaaltijd was. Dan was er metterdaad geen tijd te verliezen. Op die avond was er ook gelegenheid om inkopen te doen. Velen moesten worden geholpen en tot laat kon men in diverse zaken terecht. Omstreeks middernacht werden de poorten van het tempelplein weer geopend en spoedig daarna namen de voorbereidingen voor het

Chagigaoffer een aanvang [16]). Dan namen de bedelaars hun plaats weer in en poogden deze van de dankbare en feestelijk gestemde menigte aalmoezen te verkrijgen.

Uit alles blijkt, dat deze pericoop dus volstrekt niet strijdt met de gedachte aan de paasmaaltijd.

Bij de pogingen om de gegevens van het evangelie volgens Johannes in overeenstemming te brengen met die der synoptici schuilt de voornaamste moeilijkheid in Joh. 18 : 28. Voor alle andere teksten is wel een bevredigende verklaring te geven, maar voor de uitleg van het eten van het Pascha, dat de Joden nog te wachten stond, stuit men tot dusver op schier onoplosbare problemen.

In de tweede plaats moeten we nu handelen over de andere oplossing, welke men aan de hand heeft gedaan, n.l. om de gegevens van de synoptici te harmoniëren met die van het evangelie volgens Johannes.

Een grote moeilijkheid vormt in dit geval de tijdsbepaling van de eerste drie evangelisten. Mattheus spreekt van τῇ δε πρώτῃ τῶν ἀζύμων (Matth. 26 : 17). Markus voegt er nog aan toe: ὅτε το πάσχα ἔθυον (Mark. 14 : 12) en Lukas drukt zich op ongeveer dezelfde wijze uit.

Volgens Lev. 23 : 5, 6 werd het slachten en eten van het Pascha op de veertiende der maand, gevolgd op de vijftiende door het feest der ongezuurde broden. Heel dikwijls werd echter de Paasdag reeds gerekend tot het feest der ongezuurde broden (vgl. ook Deut. 16) [17]). Stellig is dit hier het geval. De synoptici spreken dus eenparig uit, dat de Here Jezus met zijn discipelen op 14 Nisan het Pascha gegeten heeft [18]).

Nu zijn er verschillende voorslagen gedaan, om voor deze tijdsbepalingen iets anders te kunnen lezen, en — waar het er immers om gaat de gegevens van de synoptici in overeenstemming te brengen met die van de vierde evangelist — om vast te stellen, dat de hier bedoelde maaltijd op de aan 14 Nisan voorafgaande dag moet zijn gehouden. Kan πρῶτος hier soms staan voor πρότερος? Hoewel een enigszins gewrongen constructie, zou de zin dan worden: op de dag vóór die der ongezuurde broden. Inderdaad komt πρῶτος zowel in de Heilige Schrift als in de profane litteratuur soms voor in de zin van πρότερος [19]).

Ook heeft men gedacht aan de Hebreeuwse logia, die aan het evangelie naar Mattheus ten grondslag zouden liggen en aan een minder juiste vertaling van de oorspronkelijke tekst in het Grieks. Voorts is het vermoeden uitgesproken dat in de Aramese Mattheus zou hebben gestaan: de eerste dag der ongezuurde broden naderde en de discipelen naderden tot Jezus. Bij de vertaling zou het tot tweemaal toe gebezigde „naderen" eenmaal zijn uitgevallen, zodat de vertaling er als volgt kwam uit te zien: op de eerste

---

[16]) C. F. Keil, *Commentar*, p. 527.

[17]) F. W. Grosheide, *Het heilig evangelie volgens Mattheus*, 1922, p. 306. G. Beer, *Pesachim*, 1912, p. 50 v.v.

[18]) H. N. Ridderbos, *Het evangelie naar Mattheus*, Korte Verkl. 1946, II, p. 185. Id., *De komst van het koninkrijk*, 1950, p. 357, 358.

[19]) Vgl. Joh. 1 : 30; Joh. 15 : 18. Sophocles, Antigone, vs 637, 638. P. G. Groenen, *Het lijden* enz. p. 19.

dag van het feest der ongezuurde broden naderden de discipelen tot Jezus [20]).

Tegenover al deze pogingen moet echter in het algemeen opgemerkt worden, dat de door de synoptici beschreven maaltijd moeilijk iets anders geweest kan zijn dan de Paasmaaltijd van 14 Nisan.

Na de voorbereidingen tot de Paasmaaltijd nog iets uitvoeriger beschreven te hebben dan de eerste beide evangelisten, vervolgt Lukas: en toen het uur aangebroken was, ging Hij aanliggen (Luk. 22 : 14) en verder verklaart hij, dat Jezus tot zijn discipelen sprak over zijn vurige begeerte dit Pascha met hen te mogen eten (Luk. 22 : 15).

Om aan de klem van deze argumenten te kunnen ontkomen, heeft men, wat het door Lukas meegedeelde τοῦτο τὸ πάσχα betreft, bijv. opgemerkt, dat Jezus wel de begeerte had om met zijn discipelen het Pascha te eten, maar dat de elkaar snel opvolgende gebeurtenissen de plannen in de war stuurden, en dat de Here daarom op de vooravond van het Pascha met zijn discipelen samen kwam [21]).

En wat de maaltijd zelf aangaat, is verklaard, dat deze niet de eigenlijke paasmaaltijd kan zijn geweest, omdat diverse essentiële elementen voor de Paschaviering, bij de beschrijving daarvan door de synoptici, ontbreken. Zo blijkt nergens, dat het paaslam gegeten wordt; het verhaal over de uittocht uit Egypte wordt niet verteld; er wordt geen melding gemaakt van ongezuurde koeken, maar slechts van brood; ook wordt slechts eenmaal een beker ter sprake gebracht, terwijl bij de paasviering juist meerdere malen een beker moest rondgaan [22]).

Aangezien naar het oordeel van hen, die hier niet aan de eigenlijke paasmaaltijd willen denken, de door de synoptici beschreven maaltijd toch wel een bijzonder karakter draagt, is het de vraag, welke maaltijd dan moet zijn bedoeld.

Ter voorbereiding op de sabbatsviering werd in menig geval een kiddoesj-maaltijd gehouden. Familieleden en vrienden kwamen in kleine kring bijeen tot een intieme maaltijd op Vrijdagnamiddag. Naar oud en vast gebruik werd tijdens dit feestmaal gediscussieerd over onderwerpen van godsdienstige aard.

Hierbij werd vooral aandacht geschonken aan de schepping, aan de verkiezing en verlossing van het volk, aan de belangrijkste perioden uit Israëls bewogen geschiedenis. Tijdens de kiddoesj-maaltijd, welke aan het Pascha voorafging, stond de gehele maaltijd als vanzelf in het teken van de wonderbare verlossing van het volk bij de uittocht uit Egypte.

Het was gebruikelijk, dat ieder voor deze maaltijd wat meenam en dat de meegebrachte spijzen onder de aanzittende gasten verdeeld werden.

Volgens W. O. E. Oesterley, die de Joodse achtergronden van de christelijke liturgie aan diepgaande beschouwingen onderwierp en van oordeel is, dat we bij de laatste maaltijd van de Here en zijn discipelen aan zulk een

---

[20]) Vgl. voor deze meningen: M. Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, 1908 passim. M. J. Lagrange, *Evangile sel. S. Marc*, 1911, p. 348, 349; P. G. Groenen, *Het lijden* enz. p. 19.

[21]) Vgl. E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*, p. 199.

[22]) Vgl. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 1926, p. 211 v.v. H. N. Ridderbos, *Het evang.* enz. II, p. 185. J. van Nes, *Het Jodendom*, 1933, p. *150—154*.

kiddoesj-maaltijd moeten denken, werd deze maaltijd gedurende de arbeid van Jezus onder zijn volk meermalen gehouden, en lag er niets vreemds in, dat ter inleiding op de Paschaviering ook zulk een maaltijd plaats vond. Er was zelfs, gezien de dreigende situatie in Jeruzalem, alle aanleiding toe. Waar kon de Here meer vrijuit spreken met zijn discipelen dan aan deze maaltijd? Waarin lag sterkere troost, dan in de overdenking van de grote wondertekenen van God onder zijn volk?

De mening van Oesterley heeft nogal enthousiaste aanhangers gevonden, is door anderen echter even energiek tegengesproken. In het bijzonder wordt er dan gewoonlijk op gewezen, dat het louter fantasie is, te veronderstellen dat de kiddoesj-maaltijd, welke regelmatig op Vrijdagmiddag plaats had als voorbereiding voor de sabbat, in dit geval naar Donderdagmiddag zou zijn verschoven in verband met het naderende Paasfeest [23].

Naar onze mening moet de gedachte, dat we in Matth. 26 en par. pl. de beschrijving vinden van zulk een kiddoesj-maaltijd worden verworpen. Hoewel het aantal Nieuwtestamentici, dat instemt met deze voorstelling van de in het geding zijnde zaken, naar het schijnt groeiende is, moeten er toch ernstige bezwaren tegen deze oplossing ingebracht worden. Al moet worden toegegeven, dat van een paaslam en van verschillende elementen, welke direct op het eten van het Pascha betrekking hebben, niet wordt gesproken, toch kan daarmee bezwaarlijk het karakter van deze maaltijd als paasmaaltijd disputabel worden gesteld. Immers, het gaat de evangelisten er niet om een beschrijving tot in onderdelen nauwkeurig van de gang van de Paschaviering te geven, maar om de nadruk te leggen op iets anders n.l. de instelling van het Nieuwtestamentische avondmaal.

De Paschaviering is daarbij uitgangspunt en achtergrond. Als men hierop let, dan leest men in de mededelingen van de synoptici verschillende karakteristieke aanduidingen, welke direct met de Paschaviering in verband staan.

Het is natuurlijk voor ons doel niet nodig het gehele uitgebreide ritueel van het Joodse paasfeest te bespreken. Het zegenen van het brood *tijdens* de maaltijd, waarop zowel Mattheus, Markus als Lukas even de nadruk leggen, behoort tot het eigenlijke paasritueel. Dat slechts van brood en niet van „ongezuurd brood" sprake is, betekent niet, dat dit laatste niet zal zijn bedoeld (vgl. Matth. 26 : 26; Mark. 14 : 22; Luk. 22 : 19). Bij de Paschaviering sprak degene, die de leiding van de maaltijd had, deze zegen uit over het brood: geprezen zijt Gij, Jahwe, onze God, Koning der wereld, die brood uit de aarde doet voortkomen; geprezen zijt Gij, Jahwe, onze God, Koning der wereld, die ons door zijn geboden geheiligd en ongezuurd brood te eten bevolen hebt [24].

Zowel de tekening van het begin als van het einde van de maaltijd laat weten, dat we met de Paasmaaltijd te doen hebben. Mattheus spreekt van het zingen van de lofzang aan het slot. Hiermee wordt bedoeld het zingen van het tweede deel van het Hallel. Gewoonlijk rekent men tot het eerste gedeelte van het Hallel Ps. 113 en 114. Deze psalmen werden vóór het begin van de eigenlijke maaltijd gezongen. Aan het einde van de Paasmaal-

---

[23]) W. O. E. Oesterley, *Jewish Background of the christian Liturgy*, 1925, p. 156 v.v. J. L. Koole, *Liturgie en ambt in de apostolische kerk*, 1949, p. 42. F. C. Burkitt, *The last Supper and the Paschal Meal*, Journ. of Theol. Studies 17—1916, p. 294. E. Lohmeyer, *Vom urchristl. Abendm.*, p. 199.

[24]) J. L. Koole, *Liturgie* enz. p. 41.

tijd zong men Ps. 115 tot Ps. 118. Met deze „lofzang" werd de Paschaviering besloten (Matth. 26 : 30).

Overweegt men deze en verschillende andere gegevens, o. a. de uitdrukkelijke mededeling van Luk. 22 : 15: τοῦτο τὸ πάσχα, en let men bovendien op de voorbereidingen voor de paasmaaltijd, dan staat het o. i. vast, dat we in de beschrijving van de synoptici aan de eigenlijke paasmaaltijd hebben te denken [25]).

Opnieuw moet geconcludeerd, dat men ook bij de pogingen om de gegevens van de synoptici in overeenstemming te brengen met die van de vierde evangelist, evenals in het eerder besproken omgekeerde geval, stuit op onoplosbare moeilijkheden. Een bevredigende verklaring wordt ook op deze wijze niet verkregen.

Naast de beide hierboven besproken pogingen, heeft men nog op andere wijze moeite gedaan om de moeilijkheden te boven te komen. Men heeft betoogd, dat het Paasfeest op verschillende dagen werd gevierd, of dat er verschil bestond in de telling van de dagen.

Uiteraard kunnen ook in dit geval verschillende argumenten ontwikkeld en met min of meer kracht naar voren gebracht worden.

Reeds in de tijd van de Reformatie werd in navolging van sommige middeleeuwse theologen beweerd, dat de Joden de viering van het Pascha een dag uitgesteld hadden. Als grond hiervoor wordt gewoonlijk aangevoerd, dat in geval de 15e Nisan op een Vrijdag viel het Pascha werd gevierd op 16 Nisan om geen twee bijzondere feestdagen achter elkaar te krijgen. Op de dag na het eten van het Pascha moesten bovendien de eerstelingen worden gebracht. Viel deze dag nu op de sabbat, dan werd het eten van het Paaslam opgeschort. Iets dergelijks moet zich hebben voorgedaan in het jaar toen de Here tot de kruisdood werd veroordeeld. De Joden hebben eenvoudig het eten van het Paaslam uitgesteld, maar Jezus Christus heeft ook hierin de wet vervuld en heeft op de van ouds vastgestelde datum met zijn discipelen aan de Paschaviering deelgenomen.

De teksten, waarop men zich in dit geval beroept, zijn echter alle uit Joodse geschriften van later datum [26]). Het Misjna tractaat Pesachim laat er bovendien geen twijfel over bestaan, dat het Paasfeest op Vrijdag kon vallen [27]).

Anderen hebben gedacht, dat er verschil in telling van de dagen bestond tussen de Galileërs en de Judeërs. Voor de Galileërs was het reeds 14 Nisan, toen de bewoners van Jeruzalem volgens hun kalender eerst de 13e Nisan

---

[25]) Vgl. het art. van J. Behm s.v. κλάω in Kittels *Theol. Wörterb.* III, 1938, p. 730 v.v. C. Das Abendmahl im Urchristentum, waarin niet minder dan acht verschillende punten genoemd worden, op grond waarvan volgens de schrijver van dit artikel als vaststaand moet worden aangenomen, dat de laatste maaltijd van Jezus met zijn discipelen de Paasmaaltijd geweest is. „Entscheidende Züge der ältesten Darstellung finden ihre bündige Erklärung erst unter der Voraussetzung, dasz bei dem Mahle die äuszeren Formen der Passahmahlzeit beobachtet worden sind. Und das Gewicht der dagegen erhobenen Einwände ist zu schwach, um den Passah-Hintergrund der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Seinen zweifelhaft machen zu können".

[26]) H. A. W. Meyer, *Handbuch* enz., p. 602 noot 2; P. G. Groenen, *Het lijden* enz., p. 18.

[27]) *Pesachim*, 10, 7.

hadden. Jezus Christus zou zich met zijn discipelen aan de telling van de Galileërs hebben gehouden en daarom het Pascha een dag eerder gegeten hebben dan de Jeruzalemse Joden.

M. Chwolson geeft een constructie,, welke gebaseerd is op de tegenstelling tussen de Farizeën en de Sadduceën. Beide partijen voerden elk jaar een felle strijd over de datum waarop het Pascha gegeten moest worden.

Vooral was dit het geval in jaren, waarin het Pascha dicht bij een Sabbat viel.

Ook in het sterfjaar van de Here Jezus moet deze strijd gewoed hebben. Men kon elkaar niet vinden en het gevolg was, dat beide partijen op een verschillende datum het Pascha zouden hebben gegeten. Aangezien de Here, hoezeer Hij overigens ook de Farizeën berispte, toch veel dichter bij deze groep stond dan bij de Sadduceën, vierde Hij met zijn discipelen het Pascha op de door de Farizeën gefixeerde datum [28]).

Nog weer anderen hebben vooral practische argumenten naar voren gebracht. De vele duizenden vreemdelingen, welke ter gelegenheid van de viering van het Paasfeest naar Jeruzalem kwamen, konden toch zeker niet alle op de vastgestelde dag het Pascha eten. Daarom at een gedeelte van hen, speciaal de mensen van buiten, het Pascha een dag vroeger, en was het een voorrecht voor de bewoners van Jeruzalem om op de eigenlijke dag, 14 Nisan, het Pascha te eten. Jezus en zijn discipelen moesten het Paasmaal reeds op 13 Nisan gebruiken — daarover schrijven de synoptici — de Joden van Jeruzalem mochten zich niet verontreinigen door het huis van een heiden binnen te gaan, aangezien zij op 14 Nisan hun Pascha nog moesten eten — daarop attendeert Johannes.

Tegen elk van de hierboven genoemde meningen afzonderlijk zijn ernstige bedenkingen in te brengen. Zo kan tegen de gedachte, dat de bewoners van Galilea het Pascha een dag eerder aten dan de inwoners van Jeruzalem, vragenderwijs worden opgemerkt: werden deze lammeren dan eerder geslacht en had men daarvoor van de priesters dispensatie gekregen? Of behoefde het slachten van de lammeren niet in de voorhof te geschieden?

De theorie, door M. Chwolson ontwikkeld, en van verschillende kanten gesteund aan het einde van de vorige eeuw, laat de in geding zijnde kwestie feitelijk onopgelost.

Men kan nog niet zeggen, op welke datum de Here gekruisigd werd. Dit hangt hiervan af, of men de mening van de Farizeën dan wel die van de Sadduceën voor de juiste houdt [28a]). In later tijd is de mening van Chwolson steeds meer op de achtergrond gekomen. Ernst Lohmeyer maakt er in zijn meergenoemd artikel nauwelijks melding van.

Voor verschillende van de genoemde hypothesen ontbreekt elke schriftuurlijke en historische fundering. Voorzover bewijzen uit de profane litteratuur aangehaald worden, zijn ze gewoonlijk afkomstig uit veel later tijd, zodat het nodig is, van daaruit terug te rekenen tot soortgelijke om-

---

[28]) M. Chwolson, *Das letzte Passamahl*, enz., p. 120 v.v. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, 1949, p. 324, 326. C. Bouma, *Het evangelie* enz., p. 18.

[28a]) A. Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel acc. to S. Luke* [5], 1942, p. 492. G. M. Semeria, *Le jour de la mort de Jésus*. Revue biblique I, 1896. Bezwaren tegen Chwolson's theorie bij Norval Geldenhuys, *Comm.*, enz. p. 655, 656.

standigheden in vroeger eeuw. Een gevaarlijk bedrijf, waarvan reeds meermalen gebleken is, dat er op die wijze weinig of geen winst kan worden behaald. Men moet dus zeggen: het zijn hypothesen, meer niet.

Overziet men als in vogelvlucht het moeizame zoeken naar een oplossing, dan kunnen hieruit verschillende conclusies worden getrokken.

a. Een afdoende oplossing is tot dusver niet verkregen. Niemand heeft een exegese van de betrokken plaatsen gegeven, welke aan alle eisen voldoet. Meer dan eens werd een oplossing in de een of andere richting aanvankelijk met enig enthousiasme begroet, maar bij nader onderzoek bleek het meestal spoedig, dat er ernstige bedenkingen bleven bestaan, en dat de nieuwe theorie het niet veel verder, soms zelfs minder ver bracht dan de vorige. Ernst Lohmeyer zegt in zijn artikel: Vom urchristlichen Abendmahl, dat over de avondmaalskwestie ontzaglijk veel gedacht en geschreven is, maar dat het bij dit alles een „kwestie" is gebleven. Al bedoelt hij dit in het raam van zijn verhandeling in breder verband, op het door ons behandelde probleem zijn deze woorden zeker in bijzondere mate van toepassing [29]. Het behoeft dan ook niet te verwonderen, dat vele onderzoekers geneigd zijn te eindigen met een non liquet [30].

b. Zowel voor de mening, dat de gegevens van Johannes in overeenstemming gebracht kunnen worden met die van de synoptici, als voor de omgekeerde gedachte, alsook voor het gevoelen, dat men beide reeksen eenvoudig naast elkaar moet laten staan en met een verschil in telling van dagen of iets dergelijks moet werken, zijn een eerbiedwaardige reeks van voorstanders, vrijwel uit alle eeuwen, van R. K. als van Protestantse zijde te noemen. Wij hebben ons in ons overzicht vrijwel van het noemen van namen onthouden en slechts een enkele maal iemand geïntroduceerd, die als een verdediger van een nieuwe hypothese moest worden aangemerkt. Er moet echter aan toegevoegd worden, dat vrijwel iedere hypothese van verschillende zijden steun zowel als bestrijding heeft ondervonden, en dat ook voor nagenoeg elke „oplossing" een aantal daarmee corresponderende variaties zouden zijn te noemen.

Hoewel het uiteraard onmogelijk is een algemene uitspraak te doen, kan wellicht gezegd worden, dat de groep, welke van oordeel is, dat de gegevens van de synoptici te harmoniëren zijn met die van het evangelie volgens Johannes geleidelijk aan meer aanhang krijgt en vooral in de laatste tientallen jaren, meer dan in vorige eeuwen, de aandacht voor zich opeist.

J. L. Koole zegt, dat men er steeds meer toe neigt, de veertiende Nisan als Goede Vrijdag te nemen, zodat het Avondmaal niet tijdens het gewone Paasmaal is ingesteld [31].

c. Iedereen is er van overtuigd, dat al de voorgestelde oplossingen door zekere bezwaren gedrukt worden. Hoe enthousiast een bepaalde mening ook voorgedragen mag worden, tegelijk weet men, dat men slechts argumenten kan aanvoeren, welke in de een of andere richting wijzen. Er blijven steeds punten, waarover men geen zekerheid kan geven. Er wordt

---

[29]) E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*, p. 171.
[30]) Van R.K. zijde bv. P. G. Groenen, *Het lijden* enz., p. 21, in navolging van vele anderen, zie aldaar. Van Geref. zijde bv. F. W. Grosheide, *Het heilig evangelie volgens Johannes*, 1950, p. 40.
[31]) J. L. Koole, *Liturgie*, p. 42.

gewerkt met argumenten, waarop bij nader inzien wel wat valt af te dingen. Zonder de avondmaalsstrijd van de tweede eeuw rechtstreeks in het geding te willen betrekken, moet toch opgemerkt worden, dat reeds de oude kerk verschil van mening openbaarde. Zowel voor de veertiende Nisan als sterfdag des Heren, als voor de vijftiende Nisan kunnen getuigenissen uit de oude christelijke kerk genoemd worden [32]).

Als wij dan ook in de volgende bladzijden een ander licht op deze veelomstreden kwestie pogen te werpen, dan geschiedt dit in de overtuiging, dat we naar een oplossing moeten blijven zoeken, maar ook in de mening, dat hier met grote voorzichtigheid gesproken dient te worden. We hebben immers niet de garantie, dat het ons als mensen gegeven zal zijn, dit vraagstuk definitief op te lossen. Wij kunnen niet anders doen, dan gelovig Schrift met Schrift te vergelijken, en bij de uitleg grote bescheidenheid in acht te nemen. Maar zo zal voortgaand onderzoek ons wellicht leiden tot verdieping van inzicht en tot een nieuwe visie op bepaalde teksten [33]).

(Wordt vervolgd)

*

[32]) P. G. Groenen, *Het lijden*, p. 22. P. van Kasteren, *De sterfdag des Heren en de oudste christelijke overlevering*, Studien, 1907, p. 40 v.v. J. Drummond, *The character and authorship of the fourth Gospel*, 1903, p. 471—493.
[33]) Vgl. F. W. Grosheide, *Hermeneutiek*, 1929, p. 100, vgl. p. 110.

BOEKBEOORDELING

Karl Gutbrod, *Das Buch vom Lande Gottes Josua und Richter* (Die Botschaft des Alten Testaments Zehnter Band Calwer Verlag Stuttgart 1951; importeurs Meulenhoff N.V., *f* 10.85).

Dit boek uit de bekende serie „Die Botschaft des Alten Testaments" biedt een vertaling van de boeken Jozua en Richteren en een uitlegging van de verschillende pericopen. Deze verklaring is niet analytisch; de nadruk valt niet op de woorden, maar telkens wordt een centrale gedachte aangegeven. Wanneer men het boek met verstand gebruikt, zal men er veel aan hebben voor het maken van preken. Want de schrijver poogt de boodschap Gods in deze boeken weer te geven voor de Christenen van deze tijd.

Mijn voornaamste punt van critiek is, dat de eenheid van de Heilige Schrift niet voldoende tot haar recht komt; dat de lijn naar de Christus wel wordt gezocht, maar dikwijls slechts „sprongsgewijze" wordt gemaakt.

Om een indruk te geven van de opzet van dit boek, is het het beste, iets van wat de schrijver zegt te memoreren.

In zijn inleiding wijst hij op „die Eigenart der biblischen Erzählung". Wat Jozua en Richteren betreft, heeft de verteller alle mogelijke overleveringen en schriftelijke bescheiden verzameld en geordend. Zijn bedoeling was, dat God alleen zou worden gezien als groot en geweldig, opdat Hij alleen zou worden geloofd en gehoorzaamd. De bronnenscheiding acht *Gutbrod* van grote waarde, maar het gaat hem toch om het verstaan van de boodschap, om de profetische „Darstellung und Geschichtsschreibung" in het Oude Testament. De Christenen moeten horen, wat de Vader gedaan heeft, opdat zij de werken Gods zien en daardoor vaste grond onder de voeten krijgen voor hun geloof aan God.

Van Rachab zegt hij: „Die Dirne ist ganz menschlich auf ihren Nutzen beducht. Sie sichert sich und den Ihrigen den Lohn für ihre Guttat an den Kundschaftern durch den Schwur, den sie ihnen abverlangt. In dieser sehr menschlichen und verständlichen Rede verbirgt sich aber ein Wissen darum, dass *der* Mensch lebt, welcher glaubt und sich einig macht mit Gott" (blz. 29).

Telkens wordt men in dit boek getroffen door pakkende opmerkingen, gedachten, die tot denken brengen; en altijd door tracht de schrijver te wijzen op de grootheid Gods.

Met inachtneming van de boven gegeven critiek en dat de Schriftbeschouwing van de schrijver niet de Gereformeerde is, zal men door dit boek worden verrijkt en gestimuleerd. Waarmede ik niet zeggen wil, dat het een Commentaar is in de wetenschappelijke zin van het woord. Het is een op hoog niveau staande stichtelijke beschouwing. W. H. GISPEN.

J. M. Wassink, W. C. van Unnik, C. H. de Beus, *Het oudste Christendom en de antieke cultuur*. Deel I, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink en Zn, 1951.

Ik aarzel niet dit boek op grond reeds van het eerste deel een groots werk te noemen. Sinds Oorts, De laatste eeuwen van Israëls Volksbestaan, is iets dergelijks in Nederland niet verschenen. Doch wat Oort nog alleen meende te kunnen doen, geschiedt thans door een schaar van geleerden, ik mag wel zeggen, eerste klasse deskundigen. Ik som hun namen op: N. K. van den Akker, M. A. Beek, P. A. H. de Boer, W. den Boer, O. Cullmann, H. J. Drossaart Lulofs, R. Hooykaas, E. J. Jonker, J. L. Koole, W. S. van Leeuwen, H. van der Loos, C. W. Mönnich, G. Quispel. G. Sevenster, J. N. Sevenster, J. H. Stelma, P. A. van Stempvoort, J. H. Thiel, W. C. van Unnik, W. J. Verdenius, H. Wagenvoort, Mej. E. P. Wegener, W. Wierma, J. de Zwaan, een achtbare rij, waaronder niet alleen verschillende faculteiten, maar ook verschillende richtingen vertegenwoordigd zijn. In het eerste deel komen wel niet allen, maar toch reeds velen aan het woord.

Het eerste deel behandelt de Hellenistische cultuur (geschiedenis, godsdiensten, wijsbegeerte), het tweede deel het Jodendom in het Hellenistisch tijdvak (Palestina en Diaspora). In al de artikelen valt op de gedegen kennis van de schrijvers. Ik kan niet alles afzonderlijk noemen. Maar wie wel eens iets gedaan heeft aan den godsdienst van het Jodendom in de eerste eeuwen onzer jaartelling, die moet de grote kennis van de Joodse geschriften bewonderen, die Prof. P. A. H. de Boer ten toon spreidt.

Met veel in dit werk ben ik het zeer hartelijk eens. Ik denk aan de voorstelling, die van de gnostiek gegeven wordt. Niet alles durf ik te beoordelen. Ik ben het ook wel eens niet met de schrijvers eens. Dat betreft met name de waarderingsoordelen, die men zo hier en daar aantreft. Of ook de hele stekking van een betoog. Ik denk aan Prof. Thiels' voorliefde voor de Seleuciden, die hij zo ongeveer op één lijn stelt met de socialisten onzer dagen. Of een opmerking als: Dat is juist, op blz. 150. Maar ik moet toegeven, dat het boek vrij objectief is geschreven.

Ik heb tegen dit mooie werk één bezwaar. Het wil populair wetenschappelijk zijn. Maar dat loopt mis. Van wie niet gewend is zich op dit gebied te bewegen, wordt te veel ondersteld. Ik erken eerlijk, dat ik ook wel eens iets ben tegen gekomen dat mij niet duidelijk was en dat toch niet werd verklaard. De vakman daarentegen mist de mededeling, waar citaten zijn te vinden. Er wordt een algemene litteratuuropgave aan het eind der paragraphen gegeven. Maar als geheel een mooi werk. Voor onze predikanten geschikt om door te lezen en dan tevens te gebruiken.

F. W. G.

Vox Silvestris, *Gerechtigheid en barmhartigheid in het licht der Openbaring*. Een studie over de grondslagen ener justitia Christiana. Amsterdam, De Lichtdrager (W. ten Have).

Een belangrijke brochure, die er voor pleit de straf naar de Schrift als vergelding te zien. Maar die dan daarbij wijst op de barmhartigheid Gods. Vooral voor juristen van belang. F. W. G.

N. B. Stonehouse, Th. D., *The Witness of Luke to Christ*, Londen, The Tyndale Press, 1951.

Enige jaren geleden (1944) schreef Prof. Stonehouse een boek, getiteld: The Witness of Matthew and Mark to Christ. Dit nieuwe boek sluit zich daarbij waardig aan. Prof. Stonehouse toont overtuigend aan, dat ook het derde evangelie, ondanks al de punten, waarop het van het eerste en tweede verschilt, niet anders mag worden gezien, dan als brengend het getuigenis, dat is in dit geval de prediking over Jezus Christus. De schrijver behandelt verschillende voor zijn doel belangrijke pericopen uit Lukas. Zulk een pericoop wordt voortreffelijk uitgelegd. Het geheel wordt in het oog gehouden, er worden ook mooie opmerkingen over de onderdelen gemaakt. Zeer goed is de behandeling van Lukas 4. Indirect wordt de moderne critiek bestreden. Een enkele maal verschil ik wel eens van mening met mijn Amerikaansen collega, b.v. inzake de bronnen, die Lukas gebruikt. Als geheel gezien, sta ik aan zijn zijde. Het bewijs, dat Stonehouse leveren wil, heeft hij zeker geleverd.

F. W. G.

Dr G. J. D. Aalders, *Paulus en de Antieke Cultuurwereld*, Kampen, J. H. Kok, 1951.

Het is een verblijdend verschijnsel, dat ook in ons land, gelijk al enkele tientallen jaren in Duitsland, philologen zich zijn gaan bezig houden met het N. T. Zij komen van een andere zijde dan de theologen en weten om dit woord hier over te nemen, meer van de Grieks-Romeinse cultuur-wereld dan de theologen. En het is een goed ding, als de philologen niet, gelijk wel eens geschiedt, verwaarlozen wat door theologen is opgemerkt, doch ook daarmede, gelijk Dr Aalders doet, zeer ernstig rekening houden. Dr Aalders geeft ons een mooi boek. Het is alles zeer zakelijk. De schrijver verdiept zich niet in speculaties, doch geeft feiten en hij doet dat, zoals ook de vele noten bewijzen, op een volkomen verantwoorde wijze. Een bijzonderheid van dit boek is, dat het heel wat citaten geeft, gelukkig voor de theologen, in een Nederlandse vertaling. Ik las dit boek met veel genoegen en beveel het gaarne aan. Over het algemeen ben ik het met Dr Aalders eens. Een enkele maal niet geheel. Zo b.v. inzake de laatste bladzijden. Hoewel ook ik de mededelingen van Jesjoedadh van Merw (waarom volgt Dr Aalders de typisch Engelse schrijfwijze?) met alle voorzichtigheid wil beschouwen, hecht ik er toch wel iets meer waarde aan, zie mijn kommentaar. We bevelen dit mooie boek onzen predikanten warm aan.

F. W. G.